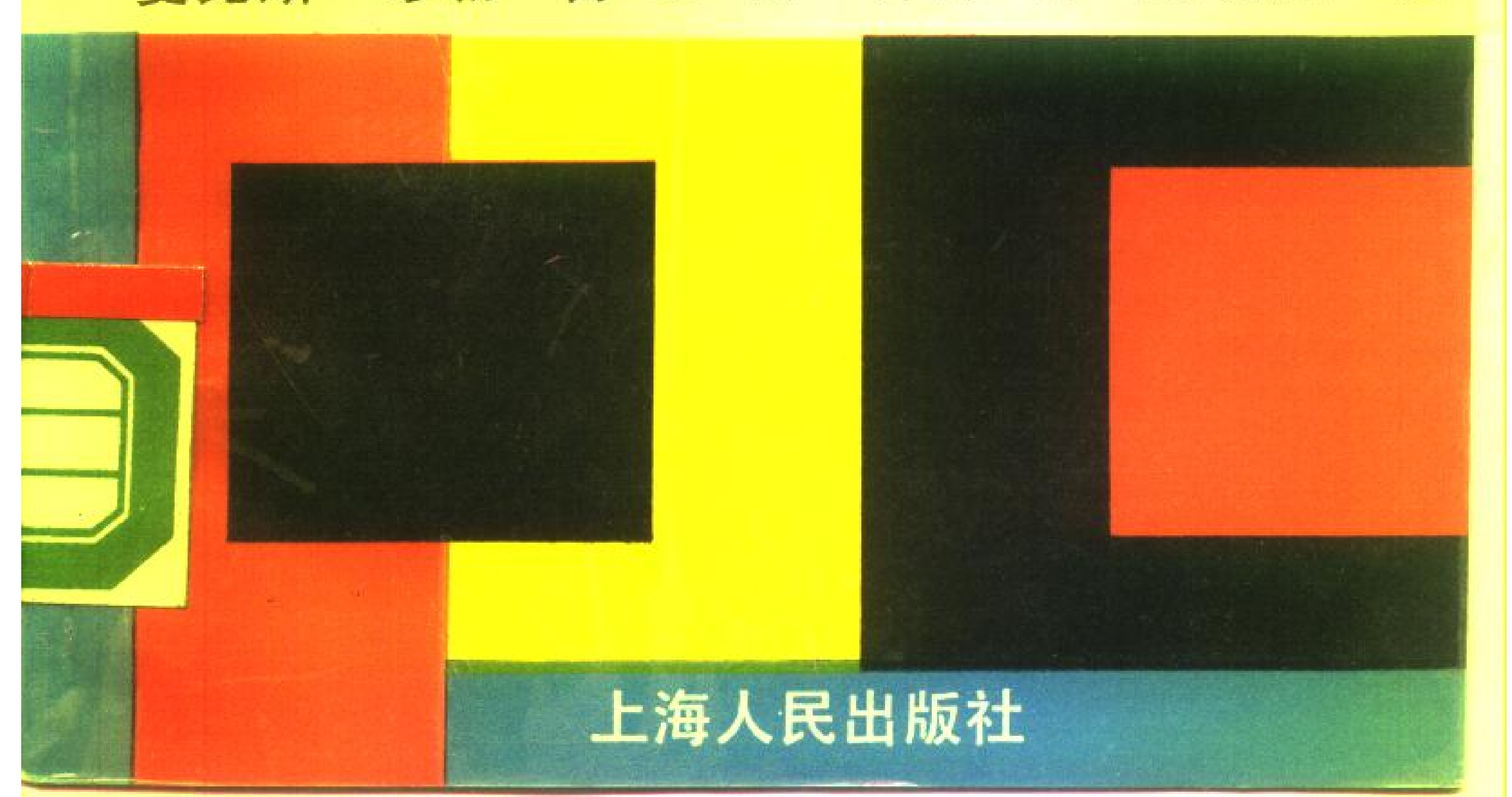
西方学术译丛

LECTURES ON ORIGIN AND GROWTH OF RELIGION

F. MAX MULLER

宗教的起源与发展

麦克斯·缪勒 著 ● 金 泽译 ● 陈观胜 校



上海人民出版社

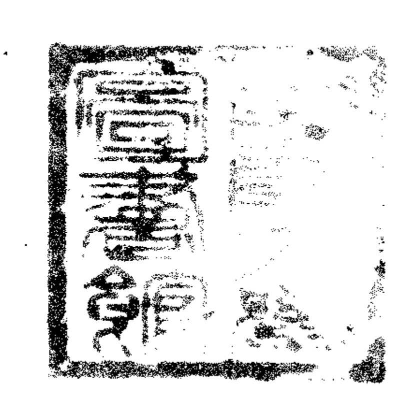


西方学术译丛

宗教的起源与发展

麦克斯·缪勒 著　　金　泽译
陈观胜 校

上海人民出版社



LECTURES ON ORIGIN AND GROWTH OF RELIGION

F. MAX MULLER

根据朗曼及格林出版公司1901年版译出

责任编辑　倪为国
封面装帧　袁银昌

·西方学术译丛·

宗教的起源与发展

麦克斯·缪勒著

金 泽 译

陈观胜 校

上海人民出版社出版、发行

(上海绍兴路54号)

新华书店上海发行所经销　吴县光福印刷厂印刷

开本 850×1156 1/32 印张 9 插页 2 字数 208,000

1989年6月第1版 1989年6月第1次印刷

印数 1—6,500

ISBN7—208—00397—1/B·77

定价 3.50元

西方学术译丛

出 版 絮 语

五十年代末和六十年代初，我社曾经翻译出版了近百种国外哲学社会科学的学术著作。现在来看，其中一部分属于西方学术名著，反映了西方哲学社会科学的研究成果，在今天仍未失去它的思想价值和文化价值。因此，我们决定从中选择一部分进行重印，编辑这套《西方学术译丛》奉献给广大读者。当然，这套书并不以此为限，我们还将继续移译国内尚未介绍过的西方重要学术著作，争取在不长的时间内构成一个西方学术著作的译介系列。

欧洲文艺复兴以后的西方世界，在近代和现代自然科学迅速发展的同时，哲学社会科学不断出现学说纷呈、多维拓展和此消彼长的局面，特别是本世纪以来的学术研究态势更引人注目，其中也不乏学术宏著巨篇。这套《西方学术译丛》将把它的翻译视点主要放在二十世纪。颇具真知灼见的著作，哲学、史学、经济学、社会学、心理学、传播学、法学、政治学、人类学等各科的有益学说，都将成为我们选择和译介的对象。

编辑出版这套译丛，我们存有一个素朴的愿望：既为了扩大

读者的学术眼界，也为了促成国内学术界的创造。应该承认，西方学术著作，甚至是那些巨制，基本上都不属于马克思主义的成果。但是，正如马克思主义来源于德国古典哲学、英国古典经济学和法国社会主义学说一样，吸收非马克思主义的研究成果，有利于在新的历史条件下马克思主义的发展，有利于建设社会主义的新文化。所以，当我们着手编辑《西方学术译丛》时，却在翘首盼望我国学术界结出累累硕果的季节的到来。

组织出版一套学术翻译丛书，是一项要求高、费力大的工程。尽管有人把当今世界看作"地球村"，但是生活在地球这一端的我们，要全面了解另一端世界的学术状况，依然存在很多障碍和困难。为此，我们祈求海内外行家为这套丛书通信息、出主意、提建议，当然也欢迎给以批评与匡正。

一九八六年八月

中译本序

宗教是客观存在的社会历史现象，与社会物质生活及精神文化生活的各个层面有着千丝万缕的联系。作为一种文化现象研究的宗教已经从沙龙走向社会，成为人们思考人文现象的重要热点和视点，理解和研究宗教不仅成为一种必要，而且是一种必然。

对于传统宗教进行理智性的研究，提出种种关于宗教的理论和学说，早在几千年前的古代思想家那里就开始了。然而，把这种研究从依附于哲学和神学的从属地位下解脱出来，使之变成一门独立的、自成体系的人文学科——宗教学，则是19世纪70年代以后的事情。我们奉献于读者的这部《宗教的起源与发展》的作者麦克斯·缪勒，乃是世所公认的宗教学的奠基人，他的这部书则是他开创宗教学的重要代表著作之一。用英国著名宗教学者埃里克·J·夏普的话来说："在缪勒之前，宗教学领域虽然广泛而且充分，却是杂乱无章的。在他之后，人们看到这个领域已成为一个整体，服从于一种方法，简言之，得到科学的处理"。人们对缪勒之所以如此推崇，是因为经过他的开创性研究，人们对宗教的研究才有了一个全新的格局。

首先，缪勒明确指出宗教学的使命——它的根本性质，就是要"揭示宗教是什么，它在人的心灵中有何基础，在其历史成长过程里遵循什么规律"。他借助语言学的经验，建构了宗教学的科学框架。他所理解的"宗教学"是由以下四个部分或四个层次

组成的体系；第一层是材料层次，它应该囊括全世界各民族的宗教史实和现象，如圣典、神话、风俗、语言、仪式等；第二层次是分类整理，按材料的血缘关系、对象关系、语言关系等分成不同的群落；第三层是比较宗教学；第四层是理论宗教学。其中比较宗教学与理论宗教学两者的侧重不同。前者的重点在比较，后者的重点在概括。两者的基本任务是一致的，这就是揭示宗教的本质和起源，揭示宗教产生和发展的必然性和规律。

其次，缪勒强调理解宗教必须树立客观的科学研究态度。在缪勒时代，欧洲中心论和基督教仍有相当大的思想市场和政治势力，护教主义无孔不入，在宗教研究领域更为严重。这不仅造成西方世界对非西方宗教与文化传统的普遍无知，而且造成西方世界对自己宗教与文化传统的普遍误解。针对这种情况，缪勒旗帜鲜明地主张把信抑主义和护教主义从科学的宗教研究中驱逐出去，与传统的宗教的神学研究划清了界限。

第三，缪勒把比较研究作为宗教学的基本方法。他把歌德的名言“只懂得一种语言的人，一无所知”，应用到宗教研究之中，提出“只懂一种宗教的人，其实什么宗教也不懂”。缪勒重视比较的研究方法，认为这种方法是从现象研究转入本质和规律研究的中介。通过比较，理论概括有了最广泛的依据，同时，也只有把人类现已达到的最广泛的或最高深的认识汇集在一起，才能站在进一步理论探索的跳板上。而比较的目的，正在于获得这种更高深的认识。

在缪勒的率先努力和影响之下，“宗教学”不仅作为一个术语流传于世，而且作为一门独立的人文科学蓬勃发展起来。其直接的历史结果至少有三：一是大批学者被吸引到宗教的科学研究领域中来；二是西方大学纷纷将宗教学请上讲坛；三是宗教学的理论构架日趋成熟，除了比较研究之外，宗教史学、宗教现

象学、宗教心理学、宗教人类学、宗教社会学、宗教哲学、宗教文献学、神话研究等，形成一座多学科、多层次的科学研究大厦。这一切都与麦克斯·缪勒的功绩有机地联系在一起。

缪勒这部著作的题名提示了他所论述的基本内容：宗教是怎样产生的？又是怎样发展的？这个主题是近代宗教学开创时期学者们最热衷的课题，各种宗教起源论和宗教演化图式群起争鸣，互较短长，蔚为壮观。在这种学术上的自由大竞赛中，缪勒的《宗教的起源与发展》有其独有的理论特色和不可否认的魅力。

麦克斯·缪勒认为宗教产生和发展是沿着三条基本线索展开的，这就是从自然对象中形成物质宗教，从人类自身中形成人类宗教，然后在心理宗教中合流。他的《宗教的起源和发展》一书基本上是以印度宗教为例，阐释了他的宗教发展观。

缪勒认为原始人是从三类自然对象中形成神灵和上帝观念的。第一类是他们完全能够把握的物体，如石头、甲壳之类；第二类是能部分把握的物体，如树木、山河等；第三类是可见不可及，完全不能触知的物体，如苍天、太阳、星辰等。缪勒说，第一类事物不可能直接产生宗教观念，这些东西被赋予某种神秘性，成为拜物教的对象，乃是后来宗教发展的结果。关键在于第二类和第三类物体，因为第二类事物“提供了可称之为半神之物的材料”，而在第三类物体中，人们可“找到用神的名字称呼的那种东西的萌芽”。宗教观念的历史起点，是在半触知事物中把握无限，后来又在不可触知的东西中寻找它，最后在不可见的物体中寻找它。人们尽管越来越不可能直接地把握它，却总是真切感到它的存在。

人们从越来越普遍地感到有限事物之外或之内存在着一种无限之物，到形成神的观念，有个转变的过程。推动前者转变为

后者的因素，或说产生这种历史结果的原因，缪勒认为主要有两点：

一、人们深切感受到现象背后有某种起支配作用的原因、规律或秩序。“尽管伟大的、最初显得压倒一切的自然现象，在人心灵中激起畏惧、害怕、赞美与欢乐，但由于同一现象的每日重现，日月交替的准时无误，上弦月和下弦月的周期变化，季节的前后衔接，以及众星之有节期的漂移，都使人养成一种宽慰感、宁静感和安全感”。这种信心或依赖成为人们的精神支柱，基于这种信任和服从的感情产生了信仰。它和无限感共同构成一切宗教所具备的两个基本成份，它们全都来自大自然的启示，“一个处在黎明背后的金色海洋里，另一个处在太阳的日常轨道中”。

二、原始语言在人们命名无限过程中的作用决定了神的观念产生。缪勒认为原始语言的任何词根都具有主动的形式，人们在说早、晚、冬、春到来之时，如果不使自然力带有与人一样的独立性、主动性和性别是不可能的。语言的这一性质使表现事物某一特征的言语过程成为一种不自觉的艺术创作过程。在现代语言中，东方破晓和朝阳升起全是自然而然的，但在原始人的表述中，却是太阳爱着黎明，拥抱着黎明。从根本上说，在缪勒看来，自然力的人格化完全是原始语言的必然产物。但是，把自然力化为神的过程，不仅仅是人格化的过程，而且还是一种“超人化”的运动。缪勒认为，当人们用主动性的名称命名自己难以把握或完全不能把握的自然力和自然对象时，逐渐认识到这些作用力和对象与人有着极大的不同。比如雷击的力量和人的打击力量有天壤之别，雷击不仅在力量上无与伦比，而且在命运上也是不可抗拒的。树木、山岭、河流、陆地、大海、火、风、苍天、星辰、太阳、月亮、白天、黑夜，都有着这样或那样的特性。缪勒

认为自然界中最显著的重要现象的这种超人化、同时又是主动性的命名过程，导致完全自然的万神殿的诞生。

缪勒描述了神灵观念发展的三个重要阶段，即从单一神教到多神教，最后演变为唯一神教。最初的阶段是单一神教，那时有许多独往独来的神，它们之间既非并列亦非从属，它们来自不同领域，代表不同品性，在各自领域中都是至高无上的。它们在受到祈求时，享有最高神祇的全部属性。在我们看来，单一神教乃是多神教的初级阶段，众神关系同社会关系一样，尚处于松散的无序状态中，随着社会的发展和认识的发展，众神关系必然发生变化，从无序走向有序。缪勒不是从社会分析入手的，他的眼睛只盯着观念自身的演化，但也看到单一神教转变为多神教是个有序化的过程。“所有的单一神被结合成一个有机的整体，出现一位至高无上的神，其它所有神都从属于它，众神之间是平等的，它们处于同一层次之上”。缪勒认为这就是多神教阶段。后来，人们又进一步认识到，他们追求的东西尽管象山岭、河流、黎明、苍天、父亲，但它既非山岭河流，又非黎明苍天，更不是父亲。“它是所有这一切，但比它们更丰富，它超越这一切”。结果是否定以前所有的神，只追求一位至高无上的、更真更善的神，这就过渡到唯一神教。

缪勒认为，宗教观念发展到唯一神教似乎走到了尽头，但人类思想的发展并没有就此止步。人们一旦认识到所谓的唯一神依旧不过是“名号”而已，人类追求的实际上是它所指谓的那个东西，那就完全不必再披着神学的外衣了。比如在《吠陀》晚期诗歌中，有位诗人发出这样的疑问：“世界的呼吸、血液和自我在哪里？”缪勒认为这里所说的“世界的呼吸和血液”表明诗人已认识到某种未知的、不可见的力量在支撑世界。而“呼吸”一词实际上最接近于我们现在所说的世界的本质或基质。从《吠陀》到

《奥义书》的连续性看，似乎是一脉相承的宗教圣典，但是从各自的核心内容来看，《奥义书》与其说是宗教圣典还不如说是哲学经典，因为《奥义书》的中心思想已不是认识神，而是认识人的自我和宇宙中的“大我”。从祈求神、赞美神转而探索人和自然，这是人类认识的巨大飞跃，亦即冲破宗教的藩篱，进入哲学思维的境界。

译　者

1987年12月

目　录

第1章　无限观念

宗教起源的问题

我们怎样就有了宗教？这是近来不止一次提出来的问题。然而也是个听起来令人吃惊的问题，尽管人们的耳朵早已被争获真理的战斗喧闹搞得麻木欲聋了。我们是怎样存在的，我们是怎样观察的，我们又是怎样比较感觉和概念的，以及又是如何增减、复合和划分它们的，所有这些问题是每个人或多或少都熟悉的。从人们最初看到柏拉图或亚里士多德、休谟或康德的著作开始，这些问题就一直盘绕在人们心头。感觉、知觉、想象、推理，事实上我们意识中存有的一切，都须为其存在的权利和理由而答辩。然而问题在于为什么我们会感到，或我们以为感到了我们的感官并没有感受到，并且我们的理性也察觉不到的东西呢？这个问题似乎比其它任何问题都更值得探讨。然而很少有人注意到这个问题，甚至最伟大的哲学家也没有注意到这个理应极受重视的问题。

施特劳斯：我们还有宗教吗？

近来有人把这个问题推到公众争辩的前沿，但其提问的方式却难以令人满意。施特劳斯在许多方面是最敏锐的思想家，

他在其最后的著作《旧信仰与新信仰》中，向我们提出了一个问题："我们还有宗教吗?"但以此方式提出的挑战，唯一可能的回答就是宣布一些统计数字。而我们又很快得知，在十万人当中几乎没有一个人会承认没有宗教。假若想得到不同的解答，就应当换个方式提问题。施特劳斯本应首先清楚地告诉人们他自己所理解的宗教是什么，也本应当在心理发展和历史两方面对宗教加以说明。然而他所做的只是简单地套用施莱尔马赫的旧定义，即宗教是一种绝对的依赖感。而且他还用费尔巴哈的定义加以补充，认为所有宗教的本质都是贪婪的占有欲，并在祈祷、献祭和信仰中表现出来。然后施特劳斯作出结论说，由于今天做祈祷、划十字、参加弥撒的人较之中世纪少多了，所以真正的虔敬和真正的宗教只有很少的一点遗迹了。

如果真象施特劳斯和其他人力图证明的那样，真正的宗教只能在祈祷、划十字和参加弥撒中表现出来，那么所有不做祈祷,不划十字和不再参加弥撒的人,就不属于任何宗教,也不信仰上帝了吗？如果我们继续把施特劳斯的书读下去,就会相信M·里南说的话是正确的了。他说有些可怜的德国人,总在艰难地想成为非宗教或无神论者,但从来就没有成功过。施特劳斯说:"世界对我们来说，是理性和善的工场。我们感到对世界的绝对依赖,但绝非说它是蛮横无理的力量,我们在它面前只能俯首帖耳,唯命是从。它是秩序和规律、理性和善,我们以爱的信任将自己托付于它。在最内心的世界里,我们感到自己和自己所依赖东西之间的亲密关系。在我们的信赖中,我们是自由的。自尊和谦卑,欢乐和服从，所有这些为了那个存在而产生的情感都融合在我们心里"。

如果这不是宗教，那应当称之为什么呢？事实上施特劳斯的整个论证就是为了说明这个观点。他把宗教认作依赖感，施

莱尔马赫曾在非常充分的意义上归结于它，但是施特劳斯反对费尔巴哈的补充要素，即占有的动机，因为那不是宗教的真实情况，而是宗教所鄙视的。在宗教的真正本质上，施特劳斯本人完全陷于黑暗之中，在他书中第二章的结尾处他问自己是否还有宗教，他只能回答说："有，或无，这完全看你如何理解它了"。

的确如此。然而这一点恰是应当首先说明的，即我们应如何理解宗教。而且我还要指出，为了便于理解宗教是什么，我们必须先搞清楚宗教曾经是什么，以及它如何嬗变为现在的样子。

古代的宗教

宗教不是新发明。它即使不是和人世一样古老，至少也和我们所知的人世一样古老。我们所知的古人的思想感情，几乎都处于宗教的领地之中，或者完全被宗教控制了。无论什么地方，最古老的文献几乎都是宗教的。正如赫德所说："在我们的世界里，所有较高文化的种子，都可追溯到宗教的传统，无论是文字的还是口头的"。如果我们跨越文字时代，深究人类思想最深的层次，就会发现在人类思维早期就已出现了宗教的因素。在雅利安语分化之前的时代里，谁能告诉我们在那个比《吠陀》和《荷马史诗》形成早4万年的时代里，种族的教派是怎样形成的？在那些语言中存有表达光的词汇，由意为照耀的词根构成最初意为"明亮的"形容词。到后来这个形容词又成为一个总称用来称呼早晨和春天里一切光明的力量，并成为与黑暗和冬天里所有黑暗力量相对的名词。但是我们在最古老的文献中首次见到它时，它已经离开自己的语源学原意相当遥远了，以致于《吠陀》中只有非常之少的段落可以确切地用"明亮的"一词转译了。在《吠陀》中还有些"明亮的"黎明之类的用法，然而这肯定无疑是保留

下来的古代遗迹，或者是古代诗人依然在这种表述中感到“明亮的”语源意义，或者我们是否不应把《吠陀》中“提婆”（明亮的）译成拉丁语的“依靠神”。但无论多么困难，我们总会发现这种翻译有着确定意义的关联。是的，我们现已确实知道原意为“明亮的”词已变得具有“神”的意义了。尽管我们不能怀疑它除了“明亮”之意外还有其它意义，但在印度人和意大利人的祖先分道扬镳之前就已如此了。

因此，我们无论谈论智力意识发展的最初阶段，还是攀登上现代思维的最高峰，到处都会发现宗教是一种征服的力量，它甚至征服了那些自诩已经征服了它的人。

宗教学

这种力量并未逃脱古希腊哲学家的锐利眼光。在他们看来，思想的世界一直就象雅典的海、海岸和蓝天所显示的气氛一样，是那么的宁静和透明。最初他们对宗教的存在非常吃惊，正如他们对自己无法解释的幽灵显现惊讶不已一样。这就是宗教学的起点。当然，它不象通常所说的是今天的或昨天的科学。费尔巴哈在《基督教的本质》中提出的宗教起源论，在我们听起来就象现代信心丧失的最后信号似的。这种理论早在2千多年前，古希腊哲学家就已经预料到了。在费尔巴哈看来，宗教是一种根本的邪恶，是人类固有的，人类的软弱之心，是所有宗教和一切苦难的根源。而在公元前六世纪的赫拉克利特看来，宗教是一种病，尽管它是一种神圣的病态。这种说法，无论我们认为它包含了多少真理，无论如何都表明了宗教和宗教观念的起源在我们称之为哲学史的起点，已经构成深刻的思想课题和焦虑的中心。

然而我怀疑，在赫拉克利特的说法中，是否也和费尔巴哈

著作中贯穿的精神一样，有着同样的反宗教情绪。把信仰看作值得称颂的观念并不是古希腊的思想，怀疑也不被视为犯罪，除非触怒了公共机构。古希腊无疑也有正统派，但却不能说它是狂热的。不过．要想知道它是什么时候获得自己的权力并由此形成内聚力的，却是一件极难解答的事情。

赫拉克利特确实指责过那些"追随歌手"，及其老师都是些随波逐流之徒。他们面对偶像祈祷，好象他们愿意和屋墙闲聊而不知道神和英雄真的是什么似的。伊壁鸠鲁也是如此。但赫拉克利特不同于伊壁鸠鲁，他不曾否认不可感知的神或上帝的存在。只是在他看到人们相信歌手(诸如荷马和赫西俄德)所讲的关于宙斯与赫拉、赫尔墨斯与阿芙罗狄蒂的话时，他才显得极为惊讶。他对此奇怪现象所能找到的唯一解释，就是它产生于思想的疾病，无论何时它一出现，医生就尽力治疗它，但医生绝不能指望彻底根除它。

所以在某种意义上说，宗教学和宗教一样不是现代的发明。哪里有人类生活，哪里就有宗教。而哪里有宗教，由宗教产生的问题就不可能长久地隐而不露。孩子们一旦开始发问了，他们总要问为什么以及每件事的缘由，宗教亦是如此。此外我还认为，我们称之为哲学的首要问题，就是由宗教提出来的。

人们经常问泰利士为何称为哲学家，每部哲学史的第一页为何总要由他开始。许多学生或许奇怪，为什么说水是万物的起源是一个哲学问题。这种说法如今听起来固然十分幼稚，但在泰利士时代，这绝非幼稚之举。这是第一次公开反对民众的宗教。这种反对在希腊一再重复，很久以后希腊人才认识到赫拉克利特和色诺芬这样的思想家，至少和荷马及其他云游歌手一样，有权利谈论众神和上帝。

在早期时代，唯一重要的东西无疑是要说明，公众信仰的东

西纯粹是离奇荒诞的。而探寻公众这些离奇观念如何形成则是后来的事了。然而就是这个问题，在古希腊最早的思想家那里，也不是踪影无迹的。没有一个人做出了赫拉克利特所做出的解答，也无人提出我们今天自问的问题：宗教的起源是什么？或者用现代语言说，我们是如何相信或接受那些由敌人或朋友所告知的，却既不能靠自己感官获得也不能靠自己理性建立的东西的？

古代信仰和现代信仰的不同

可以说，在赫拉克利特思索信仰问题时，他所指的与我们称为宗教的东西是截然不同的。这一点是无疑的，因为如果说有个词在各个世纪都有所变化，并且各个时代在运用它时都有其不同的含义；不仅如此，当那个词被每个男人、妇女或儿童使用时，它又表达了各具色彩的意义，那个词就是宗教。在一般语言里，我们使用宗教一词至少有三层含义：首先它指信仰的对象，其次指信仰的力量，第三指信仰的表现，即在崇拜行为中或在虔敬的行为中的表现。

同样的不确定性在其它语言里也很普遍。把我们的“宗教”一词转译成希腊语或梵语总是困难的。即使是拉丁语，其“宗教”一词也不能包括英语“宗教”一词所包括的全部含义。在谈论宗教的人当中，由于未分清自己和别人所说的宗教是指宗教教义、宗教信仰，还是宗教行为，因而经常错误理解和争辩不休，这是毫不足怪的。

我详细讲解这一点，为的是向大家说明在我讲演的开头，坚持提出宗教定义的必要性，然后再迈出探索的脚步，以便尽可能地接近信仰之最深秘的源泉。但这样做绝非为了卖弄学识。

宗教的定义

我认为，在没有事先提出所研究基本概念的定义时，绝不着手科学问题的讨论，这是一个非常好的传统。一部讨论逻辑或语法的书，一般常以这样的问题开头：什么是逻辑？语法是什么？没有人在讨论矿物时不首先解释自己所说的矿物是什么，或者在讨论艺术时不先阐明自己的艺术观点。无疑，对于作者来说，给出这样一个开场白似的定义经常令人烦恼，因为这样做似乎对读者无益，他们通常在开始时不能充分领会定义的价值。于是乎，所提出的文字定义的规律在一段时间后就被人们看作无益的或应废弃的。某些作者实际上已不再赞成在文字上下定义，并且很快形成一种新的说法：无论是逻辑还是语法，法律或是宗教，它们真正而完整的定义应包含在全书之中，并且定义本身就应成为书的课题。

但结果是什么呢？无休止的误解和争吵，而这在许多情况下本来是可以避免的，关键在于双方要明确理解某些词代表什么意义或不代表什么意义。

给宗教下定义无疑是困难之极。这个词在几千年前就出现了，但它一个世纪、一个世纪以来始终变化不断，至今它经常用于与其原意恰恰相反的意义上。

"宗教"的语源本意

追溯这种词汇的语源之意是不可取的。然而一个词的语源意义，在心理上和历史上总是极其重要的。因为它指出了某种观念由此出发的确切地点。但是知道一条河流的一个小小的源

泉和了解它的全部流程是完全不同的，了解一个词的语源和能够把握它所经过的各种激流险滩及受到的起伏翻滚，才嬗变成现在这个样子，也是完全不同的两回事。

尽管语词的发展有如河流，但绝不能轻率地指出某一确切之点，说它就是由此滔滔不绝向前流去。罗马人就曾对“宗教”的原意感到疑虑。正如人们所知道的，西塞罗认为“宗教”源于“再次聚会、组合、思考、深思”之意(与忽视相对)。而另一些人则认为“宗教”来自“使之牢固、阻止不前”之意。我个人认为，西塞罗的语源看法还是正确的。但是如果宗教的原意是注意、考虑和敬畏的话，那么显然它并没有长久地保持这一简单的意义。

宗教的历史面貌

当我们使用一些有长久历史的词汇时，必须清醒地看到，既不能在其最初的语源意义上运用它们，也不能在其过去具有的所有意义上运用它们，只能在某一方面使用它们。举例来说，认为宗教意为这而不意为那是完全无意义的，或者说它意为信仰或崇拜，或者说它意为道德或欣喜若狂的幻想，或者说它不意为对神的恐惧、希望、猜疑或敬畏，这都没有用。宗教或许具有全部这些意义，或许在一个时期只意指这些意义中的某一个。但是谁有权力说现在或将来宗教应具有某个意义，或只能有一个意义？原始人对宗教甚至连一个名称也没有。就是现在，巴布亚人蹲坐在他的“卡尔瓦尔”前，把双手扣在前额上，自问他所要做的事是对的还是错的，这就是他的宗教。在某些原始部落中，没有迹象说明他们认为有神灵，传教士在他们对死者精灵的崇拜中，发现了宗教的萌芽。在我们看到某一位近代哲学家，在宣布上帝和众神应当遗弃之后，在我们可爱的记忆中陨落了。但

是他把自己的所有能力都奉献给人类的事业，此时我们应当承认似乎感受到一点微弱的宗教之光。《圣经》中讲到的那个收税人远远地站在一旁，不是仰望上苍而是捶胸顿足地说："求上帝对我这个无赖发仁慈吧"，这一切就是他的宗教。当泰利士宣称万物皆有神时，当佛陀完全否认有任何提婆（即神祇）时，全都表明了他们的宗教观念。当年轻的婆罗门在太阳升起之际点燃简陋的祭坛之火时，他用世界上最古老的祈祷方式说："但愿太阳使我的思想活跃起来"。而到晚年，婆罗门又认为所有的祈祷和献祭都是无用的，甚至是有害的而抛弃了，平静地把自己安葬在永恒的自我之中，所有这一切也都是宗教。席勒宣称他承认宗教，但当问他为何不信教时，他回答说正因为是宗教。所以，我们怎样才能找到一个足以囊括所有这些思想的宗教定义呢？

康德和费希特的宗教定义

然而，哪怕只是考察几个比较近代的宗教定义也是大有好处的。几乎每一个定义都与其它定义交锋，在宗教是什么或应当是什么的问题上，采取了极为对立的观点。在康德看来，宗教就是道德。一旦我们把所有的道德责任全都看作神圣的命令，康德认为这就是宗教。我们必须记住，康德并不认为这些责任只是出于神圣命令才成为道德责任的（如果那样，康德认为就是启示宗教）。恰恰相反，康德告诉人们正是因为我们直接意识到它们是责任，所以才把它们看作神圣的。在康德主义的哲学家眼里，这种表面的神圣权威，纯粹是一种现象，或者用我们的话来说是对人类弱点的让步。一种既定的宗教或一个教会的信仰，尽管它最初不可避免地具有超出纯粹道德之外的法律条文，但在康德看来，它必定在自身中包含某种原则，这种原则经过一段

时间以后就使善良道德的宗教成为其真正的目的，并使人们最终放弃对教会的最初信仰。

费希特是康德的直接继承者，但他采取了完全相反的观点。他认为宗教绝非实践的，也从不注重对今生的影响。纯粹的道德是为了今生，把宗教作为道德行为动力的社会，只能是个腐败的社会。在费希特看来，宗教是一种知识。它给人以对自我的清澈洞察，解答了最高深的问题，因而向我们转达了一种完美的自我和谐，并给我们的思想灌输了一种绝对的圣洁。

康德在说宗教应是道德时可能是完全正确的，而费希特在说宗教应是知识时也可能是完全正确的。我们反对的是把前者或后者当作对“宗教”一词过去或现在所表达的各种含义中的最圆满的定义。

有崇拜或没有崇拜的宗教

还有一种观点认为，宗教存在于对神物的崇拜。许多作者认为宗教假若没有外在的形式或没有称为崇拜的东西，是不可能存在的。一位宗教改革家完全有权这样说，但是宗教史学者却可以轻易地指出，没有外在崇拜表现的宗教不仅过去有，现在依然存在。

在最近一期《社会人类学》杂志(1878年2月)上，卡迈克尔先生把我们的注意力引导到一则非常吸引人的报道上。由本尼狄克派僧侣在澳大利亚西部新纳西亚(斯旺河之北)所建立的一个教团，于1845年划归罗马天主教的珀恩主教区。这些本尼狄克派僧侣曾花费极大的气力想弄清土著的宗教感情，然而很久之后他们依然没有找到可称之为宗教的丝毫迹象。萨尔瓦多主教在这个教团生活了 3 年之后认为那些土著不崇拜任何神，不论真

的还是假的。然而他接着又告诉我们说土著信仰一个全能的神，他是天和地的创造者，土著称之为莫托冈，并把他想象成非常高大，有力，是他们国家和种族中最聪明的男子汉。莫托冈创造的方式是呼吸。当他要创造地时就说：“大地来吧！”然后一呼吸，大地就出现了。如此这般，创造了太阳、树木、大袋鼠等。而善的源泉莫托冈是与恶的根源辛加对立的。后者是旋风和暴雨的掌管人，也是土著儿童死亡的隐形主宰。正由于此，土著极其害怕他。除了这些之外，由于莫托冈早已死了或老朽了，他们已不再对之进行任何崇拜。尽管人们相信辛加用灾难折磨人们，可是任何服务也不能使之息怒，因而人们对他也不崇拜。萨尔瓦多主教说：“我从未看到任何外在崇拜的行为，也没有观察到他们从事内在崇拜的任何迹象”。

如果从一个原始民族转到另一个原始民族，我们会发现密苏里的希达查即格罗斯文特印第安人，乃是一种完全相反的情况。马修斯先生向我们提供了这个部落的极好报道。他说：“如果我们在最广泛的意义上使用崇拜这个词，或许可以说他们除了崇拜‘不朽的老人’或‘伟大的精灵’、‘伟大的秘密’之外，还崇拜自然界的一切。不仅仅是人，而且太阳、月亮、众星，各种动物，所有的树木、植物、河流、湖泊，许多巨砾、分裂的岩石，直至某些独立的小丘和孤岭，总之一切非人工而形成的东西都是独立存在的，可以独立存在的，它们都有一个精灵，或者更恰当地说有一个幽灵。人们尊敬这些幽灵，但不是同等的。其中太阳受到最大的敬意，许多珍贵的祭品都奉献给它”。

由此我们看到，在人类历史最低阶段上某些人怎样崇拜一切，而另一些人却什么也不崇拜。而谁又能说两者当中的哪一个是更真实的宗教呢？

现在让我们看看宗教的概念，在欧洲最开化的种族中也有

同样的分歧。康德认为那种靠没有道德价值的行为，靠仪式即外在的崇拜来取悦神灵的，不是宗教而是迷信。我看不需要再引用站在相反立场上的观点了，即认为内心默祷的宗教，哪怕它在公众生活中是积极活动的宗教，如果没有外在的崇拜、没有僧侣、没有仪式，那就什么都不是。

我们还可以考察许多宗教定义，但我们总是发现它们只包含某人认为宗教应为何物的思想。这些定义过于狭隘，不足以包括世界历史不同时期称为宗教的一切。一旦如此定义，那么接踵而来的一般总是宣称某个定义范围之外的一切都不应称作宗教，而要唤作迷信、偶像崇拜、道德、哲学，以及其它或多或少令人生厌的名称。康德就曾把其他人称为宗教的东西称为错觉，而费希特则称康德的宗教只能算作义务。许多人都把规模盛大的崇拜活动（无论在中国宫殿里举行，还是在罗马天主教大教堂里进行的）统统称之为迷信。然而沉默的澳大利人的信仰、康德吞吞吐吐的信念，又被另一些人归为与无神论相距不远的一类。

施莱尔马赫的定义（依赖）和黑格尔的定义（自由）

我愿提及一个比较重要的宗教定义，它是施莱尔马赫提出来的，近来变得极受重视和流行。在施莱尔马赫看来，宗教存在于我们对某物的绝对依赖的意识之中，这种东西可以主宰我们，但我们却不能反过来决定它。但在这一点上，其他类型的哲学家再次干预，声称依赖感恰恰是与宗教对立的。黑格尔有个非常著名然而不够明智的说法：如果把依赖感说成就是宗教，那么狗最有宗教了。在黑格尔看来，宗教是、或者应当是完全的自由，也就是说，他认为圣灵通过有限的精神而变成不折不扣的自

我意识。

孔德和费尔巴哈

从此出发只需迈出一步，就可使人本身不仅成为宗教的主体，而且也是宗教崇拜的对象。而这一点很快就由德国的费尔巴哈和法国的孔德提了出来。他们认为人不可能知道比人更高的东西，所以只有人才是宗教知识的真实对象，不过这里的人不是指个人，而是指人类。人的一般概念或人的本质被实在化具体化了，因而人类既成了祭司同时又变成了神。

没有比这更雄辩的了。在某些论述中，孔德及其门徒达到了比人类宗教更庄严和更崇高的境界。然而费尔巴哈进而驱散了孔德还带有的神秘光环。他说："自我之爱是一种必然性，不可毁灭的、普遍的规律与原则，它与各种各样的人类之爱密不可分。宗教在其历史的每一页都必定坚持这种爱。无论人们在宗教、哲学还是在政治上排斥我们在上文所解释的那种人类自我主义，都是毫无意义的和荒谬的。因为构成所有人类本能、欲望和行动基础的这种感觉，是人类的满足，即人类自我主义的满足。"

给宗教下定义的困难

由此我们看到，每个宗教定义，从其出发不久，都会激起另一个断然否定它的定义。看来，世界上有多少宗教，就会有多少宗教的定义，而坚持不同宗教定义的人们之间的敌意，几乎不亚于信仰不同宗教的人们。那么我们应当做些什么？难道提出一个宗教定义，使之适用于所有称为宗教（或用某个近似名称指谓）的东西真是可能的吗？我认为能够做到，大家也将看到何以

能做到的理由。宗教是一种从前曾经历，现在依然经历着历史演化的事物，我们能做到的，只能是追溯它的起源，然后在其后来的历史中把握它。

宗教的特征

既然一个适当的定义或详尽无遗的描述对所有称之为宗教的说来是不可能的，那么可能做到的就是提出某些特征，它们既可以把宗教意识的对象与其它对象区别开来，又可把我们施于宗教对象时的意识活动，与用感性和理性涉及其它对象时的意识活动区别开来。

然而却不应由此认为有一种专对宗教而言的独立意识。只有一个自我和一个意识，尽管由于它所运用的对象不同造成意识活动的不同。我们可以区分感性和理性，但从最高意义上说，这两者所派生的一切，都不过是同一个有意识的自我的不同功能罢了。与此相同，当我们把信仰作为人的宗教本能时，我们所意指的东西乃是我们的一般意识活动经过充分的发展和变化，可以使我们体认到宗教的对象。但这绝不意味着它是与其它感觉并列的新感觉，也不意味着它是与我们一般所说的理性并列的新理性，更不是灵魂之内的新灵魂。这只是原有的意识作用于新的对象，以及新的对象对意识的反作用。要承认信仰是一种独立的宗教本能或有神论的天性，以便把宗教当作一个事实来解释，正如我们到处所见的，如提出生命力以便解释生命。这只不过是玩弄文字游戏，亵渎真理罢了。这种解释早先还能应付一时，但现在，战斗已进展到不可能有和平的地步。因而靠这些词句来作结论，委实是非分之想。

宗教，乃是领悟无限的主观才能

1873年，我在皇家协会所发表的一系列有关宗教学导论的讲演中，力图明确说明宗教的主观方面，即通常称作信仰的东西。下面是我当时所说的一段话："宗教是一种内心的本能，或气质，它独立地、不借助感觉和理性，能使人们领悟在不同名称和各种伪装下的无限。没有这种才能，也就没有宗教，甚至连最低级的偶像崇拜和物神崇拜也没有。只要我们注意倾听，就可以在所有的宗教中听到这种精神的呻吟，这是一种渴望，力图要认识那不可认识的，说出那说不出的，渴望得到神和上帝的爱"。

我引用这些话并非因为我完全赞同它们，我极少完全同意我自己前些年所写的东西。我完全承认有许多的反对意见有力地驳斥了这个定义，但我仍然认为这条定义的核心是合理的。我不能说它是一条详尽无遗的定义，但它所提出的特征，能够使我们把宗教意识划归一边，而把感性和理性的意识划归另一边。

反对我的宗教定义的主要意见，是针对我所说的宗教乃是一种精神的本能。"本能"一词引起一些哲学家的愤慨，因而使我在某种程度上受到他们的反对。人们似乎这样想，本能必须是某种实在的东西，它好象是一个弹簧，可以发动机器，又好象是可以把握的种子或果仁，一旦播种在适宜的土壤里，就会发芽成长。我从未了解到"本能"一词是怎样应用到这一意义上来的，但我不能否认这个词经常就是这样用的。本能表示一种行为方式，但绝非物质的实体。本能既不是神也不是灵，既非力亦非权，它是实体所固有的，完全和力量与能力一样。我们一般常说意识的本能、无意识的实体力量，现在我们都知道，世界上没

有无实体的力量，也没有无力量的实体。比如在谈到重力时如果把它当作物体本身就成了一个十足的神话。假如重力规律在罗马时代就发现了，人们就会为重力女神建造一座宫殿。尽管我们现在不再建造神殿，但某些自然哲学家谈论重力的方式，依然和神话相差无几。我完全承认同样的危险也存在于我们所探讨的问题中，某些哲学家在谈论精神本能时，我们知道他们的确至少已为一种本能、即理性的本能建立了一个神圣的祭坛。所以，如果本能是个含义不清而又危险的词，或者是个不够通俗的词，那我们务必抛弃它。我完全愿意用“潜能”一词代替“本能”这个词，借此明确地说明宗教的主观方面的潜能可使人理解无限。弗莱德尔教授对宗教学有着杰出的贡献，他在我的定义中找到毛病，认为它不仅承认某种机能，而且承认某种潜在的机能。如果这个词只意味着在人身上有一种既独立又普遍（个体发生和系统发育）的东西，使某种发展成为感知、概念和信仰，又要使用最切近的词表达对无限的理解，那我完全同意用潜在机能一词。一切发展的事物从某种观点看都可称作潜在的。然而这就不仅可以用来指信仰的本能，而且可以用来指感性或理性的本能。

感性、理性和信仰这三种功能

其次，反对的意见还认为这种宗教观有神秘的因素。就我自己来说，我看不出在感性和理性之外承认第三种自我意识，以便能理解无限，就是把什么神秘的因素加入了心理学。一切宗教的基本要素之一，就是承认有神灵的存在，那既不是感性所能领悟的，也不是理性所能理解的。就感性和理性通常所指的词义来说，不足以解释我们面对的事实。因此，如果我们公开承认

意识有理解无限的第三种功能，那么这种功能并不比感性和理性的功能更神秘。实际上，没有比感官的知觉更神秘的了，然而我们却习惯于把它看作万事万物中最自然的事。其次是理性，对一个受感官知觉支配的人来说，理性当然是非常神秘的。甚至有些哲学家也认为它是不可理解的。不过我们也知道理性只是感性知觉的发展，在特定条件下是可能的。而这里所说的条件就相当于我们称之为潜能或理性本能的东西。它们同属于一个自我，尽管理性是以不同方式起作用的，但若加以适当的控制，理性与感性是完全可以协调一致的。这情况在宗教上，就信仰的主观意义来说也是完全适用的。我将尽力说明，它只是感官知觉的另一种发展，完全和理性一样。它在特定条件下可能出现，而那些条件就是我们称之为信仰的潜能。如果没有这第三种潜能，我们面前的这些宗教事实无论是主观的还是客观的，在我看来都成了无法说明的。如果谁以为仅仅靠一般意义上的感性和理性就足以解释它们，那就让他试试看。结果不是理性的宗教就是直觉的信仰。然而至今我的批评者中尚无人这样做，我相信，几乎谁也不愿这样做。

当我说到我们对无限的领悟是独立发生、不受感性和理性的影响时，是在一般词义上使用这两个词的。假如感觉提供给我们的仅仅是有限物，假如理性真的除了对这些有限物之外毫无作为，那么我们对无限的领悟只能是不靠感性和理性获得的。至于这些前提正确与否，则完全是另一个问题。现在我们就来讨论。

“无限”的意义

现在，让我们看看能否就构成我们宗教对象的那些特征取

得一致的意见。我选择“无限”这个词，因为看来它最能够超出一般意义的感性和理性。所有的感性知觉，无论是什么，一般都认为是有限的，在时间和空间上是有限的，在质和量的方面也是有限的。而我们的概念知识完全建立在感性知觉的基础上，所以也只能涉及有限物。由于有限是我们所谓实证知识的最一般的属性，我认为用无限称呼超越一般意义上感性和理性的东西，是个最少引起反感的词。这个词对模糊不定的、不可见的、超感觉的、超自然的、绝对的或神圣的，都是适用的，并把它作为我们称之为宗教的一个大范围知识对象的特征条件。所有这些词都指的是同一个事物，只不过是表达了这同一对象的不同方面而已。我对“无限”一词无所谓偏爱，只是因为在我看来它是一个最广泛的词，也是个最高的概括。我再说一遍，如果其它词更适宜，那我们当然就用另外的词。

现在我们应当清楚地理解我们用“无限”一词或其它更合适的词所表达的意思。

如果“无限”一词恰如某些哲学家所主张的只能是个否定的抽象概念，那么无可怀疑，理性足以解释我们怎样使之如此的。但是抽象绝不会给我们比抽象之源更多的东西。从一定数量的观念出发，我们只能抽象出一定数量的概念。然而无限不包含在有限之中，无论我们怎样努力从有限中抽象出无限，都是徒劳无功的。尽管有许多人都这样看：无限只是一个否定的抽象概念。可这只不过是文字游戏而已。我们只要论及连续或相关的概念，就可得到否定的抽象概念，根本不须另辟新径。比如我们提出一个连续概念，以蓝为例证，那么非蓝就是指绿、黄、红等颜色。事实上除了蓝之外，任何颜色都是非蓝。非蓝就是除了蓝色以外的各种颜色。我们当然还可以用非蓝这类否定概念来说明甜的、重的或弯曲的。但是我们的逻辑和语言，根本不承认

这种思维活动。

如果我们用相关的概念为例，比如弯的和直的，那么非直也许会被逻辑家们称作否定概念，但它实际上和弯的一样是肯定的，非直就是弯的，非弯就是直的。

现在来看看有限。人们告诉我们说有限是靠感官获得、靠理性解释的一切。如果我们不给有限加个否定词缀而随便构成一个词，而且力图构成一个真正的否定概念，那么这个无限概念必将处于有限概念之外。然而根据公认的前提，我们只能说有限之外毫无一物，于是无限概念就只是虚无。所以，不能把无限简单地看作否定概念。否则，它就是个错误类推的产物，成为空洞无物的东西。

有限论者能理解无限吗？

我们迄今考察的反对意见全都来自友好的作者，他们是想修正我的宗教定义，而不是推翻讨论的问题。但是众所周知，讨论的问题也确有人打算推翻。有许多人把给宗教下定义都看作无用之举，他们不仅包括职业哲学家，还包括社会各层次的独立思想家。他们甚至连某个宗教真某个宗教假的讨论都不愿意听，只是简单地否定任何宗教的可能性。他们认为，人不可能把握无限。然而所有的宗教尽管在其它方面多有不同，可在这一点上恰恰一致。即它们的对象或是完全地、或是部分地超出了感性和理性所能把握与领悟的能力。这就是现在称作实证哲学的立身之本，它否定宗教的可能性，向所有承认感性与理性之外还有知识源泉的人提出挑战，要他们拿出证据。

这既不是什么新挑战，也不是用以战斗的新战场。而是康德早在许多年前划出的老战场，只不过他那时还盛行的另一个

观念，即道德存在的绝对必然性，以及由此达到上帝存在的绝对必然性，现在却绝迹了。因为那条路走不通。相信超越感性和理性的人，即主张人有认识无限的本能或潜能的人和以纯粹心理学为理由而否认这种说法的人，他们之间的战斗必定会以一方胜利另一方投降而告终。

双方所接受的条件

在我准备投身这场生死搏斗之前，还是先看看为我们划定的战场，看看双方同意的共同基础是什么。我们所赞成的是，所有意识都是以感官知觉即我们感觉到的、听到的和看到的为起点。这些观念给了我们感性知识。我们还能赞同的是由此出发我们建立了称作概念的知识，其中包括集合概念和抽象概念。我们的思维活动只能在观念和概念的相加或相减中进行。概念知识不同于感性知识，然而区别不是本质的而是形式的。至于所涉及的材料，除了早已存在于感觉中的之外，理智中没有其它的东西。知识的素材始终是相同的，只不过它在有五个感官的动物那里比在只有一个感官的动物那里，得到更高的发展。只有人能够运算并形成概念，因而比不能做到这一点的所有动物都更高地发展了知识。

有了这样的基础和武器，我们就可以参加论战了。双方都得知一切知识都已获得，整个世界已被征服了。假如我们双方都能走上通达世界之外的道路，那就相安无事了。可是如果不成，那就要求我们承认，所有以宗教名义走过的道路，从最低的拜物教到最富有精神和最崇高的信仰，统统都是欺骗。而认识到它们都是欺骗，乃是我们这个时代最伟大的业绩。

我接受这些条件，并且坚持认为宗教根本不是不可能的，而

是不可避免的。只要我们离开感知的领地，真正发现它们，而不是由我们决定它们，结论就是清楚的。我们不主张特殊的本能，也不主张特殊的启示。我们所主张的唯一的本能只是观念，我们主张的唯一启示则是历史，或用现在常说的话，它是历史的进化。

不应认为我们可以在历史刚一开始之际就在人类精神活动中，看到无限观念已经真实地形成了。现在世界上还有千百万人对无限这个词毫不理解。我们所主张的是，无限观念的萌芽和可能性已经蕴藏在最早的感官知觉中，正象理性是从有限的东西发展而来的一样，信仰也是从我们感觉观念中一开始就有的那些无限的东西而来。

在实证哲学看来，感觉提供给我们的一切，都是由自身性质决定为有限的，而超越有限的一切都是荒谬的。无限这个词仅仅是个叮当之声而已，它是靠给形容词“有限的”外加一个否定词缀构成的。这个词缀用于连续的或相关的概念时是正确的，但用于绝对概念即唯一概念如有限时，就完全出圈了。如果感觉告诉我们“一切”是有限的，而理性的全部资本来自感觉，那么他们说谁有权力谈论无限呢？的确，所有宗教知识的基本要素就是体验既不能由感觉领悟、也不能由理性领悟的存在，这种存在事实上是无限的而不是有限的。但是实证哲学家们不承认第三种本能或潜能以便解释这些现象，而是用理性证明宗教在我们的意识中没有真实的根源，它不过是沙漠中的海市蜃楼，用一种迷人的景象吸引疲惫不堪的旅行者，当他接近泉水流淌的地方时，等待他的不过是一场绝望。

某些哲学家认为，只需看看历史就足以回答这种绝望论。无疑这是十分重要的，因为我们知道人有感性和理性有多久，就知道人信仰宗教有多久。即使西塞罗的雄辩也无法使这一事实成

为无懈可击的论证。所有的人都有一种对神的渴望，这是十分重要的事实，但即使荷马那样的天才也不能把真理置于怀疑领域之外。荷马说(《奥德赛》iii, 48)“一切人都渴望神”;或者我们应当更直译或更真实地表达他的话，那就“象雏鸟张嘴要求食物一样所有的人都渴望神灵”，有谁能看到这样直率的话而不感到惊奇？然而这种直率的论述也遇到同样直率的否定。人们告诉我们说，不仅远古时代很多人没有这种渴望，就是当今也依然有些人没有这种渴望。所以这不足以说明人类总是超越感性和理性所划出的界限。也不足以说明即便在最低级的偶像崇拜中，偶像不仅是我们能看到、听到或触及到的东西，而且还是我们不能看到、听到或触及到的东西。还不足以说明，崇拜中献给山川树木等自然对象的，不只是献给可以看到的物象，而且还献给看不见的东西。当苍天和天体被人们祈求时，并不是人们肉眼见到的太阳、月亮和众星，而是某种看不见的东西构成了宗教信仰的对象。雨是可见的，遣风调雨的“他”却是不可见的。雷声可以听见，暴雨可以感知，但打雷和驱雨的他是绝非肉眼能见到的。即使希腊的神是有时可见的，但众神和人的“父亲”却是看不见的。这个“他”在最古老的雅利安语中称作“天父”，在希腊语中是宙斯，在拉丁语中则是丘必特。他们和我们称之为在天之父的“他”同样都不是感觉观念的对象。

所有这些都是对的，这也是此次讲演的主题，目的在于明了宗教思想从始至终的重要发展，尽管只是一条支流，即在古代印度宗教中考察它。但在我们如此做之前，必须先回答几个初步的和比较抽象的问题：所谓感觉和理性皆不能提供的东西从何而来？如果一个人除了信赖感觉提供的证据或理性从感性直接演绎出的结论之外，绝不以他物为支柱，而他又相信某种既超越感觉又超越理性的东西，那他以何为其立身的基石呢？

对无限的理解

我们一贯赞同我们的一切知识皆以感觉为起点，理性用感觉提供的材料建树起奇妙的结构。所以，如果所有感觉提供的材料都是有限的，那我们自然会问，无限的概念从何而来？

霍布斯把“无限”观念称作荒谬。他曾写道：“无论我们怎样想象都是有限的。所以不可能有什么称作无限的观念或概念。人们的脑海里无法想象无限的伟大，也无法接受无限的快，或无限的时间、无限的作用、无限的力量。当我们说没有任何事物是无限的时，我们只是说尽管我们不能获得命名事物的终点和界限，但不是事物没有其适应的概念，而是我们自已无能。所以在使用上帝这个名称时，并没有使我们把握了他，因为他是不可把握的，而是由于我们对他的尊重。正象我以前说过的，由于无论我们获得什么都只能首先由感觉而来，或是一蹴而就，或是部分地形成，任何事物不可能同时身处两地，而同时同地在一个点中也不可能有两个或更多的事物：因为这些事物中没有一个不能附属于感觉；但是受骗的哲学家，受骗的或骗人的学者竟相信那种荒谬的说法，完全是没有意义的”。

康迪拉克认为，如果我们不用无限，而用“不确定”这个词或许能避免所有的困难。他写道：“假如我们将所用的词稍做变更，用不确定这个词称呼无限，就会避免那种错误的想象，即我们有个实在的无限观念，由此，许多形而上学家，甚至几何学家都做出了许多错误的推论”。

但是无限与不确定之间有重要的区别，而且很早就已被康德在其《纯粹理性批判》(第448页)中指明了。

在本次讲演中我打算证明的是认为不确定和无限实质上是

同一事物的两个名称，前者指其现象，后者是其真正的性质。宗教的历史乃是全人类努力描述无限的历史，这种努力使之不确定性越来越少；然而，尽管尽了一切努力，无限对我们说来依然是不确定的。

无限大

首先必须明确一点（这是我们争论其它问题的关键），“我们感觉提供的材料都是有限，而且仅仅是有限的吗？”难道我们看到、听到、触及到的一切真的都有始有终，而且我们真的只在有头有尾地把握了事物以后，才获得感觉知识吗？通过外表轮廓，我们了解一个物体，在黄蓝两色相间的大段间隔中我们得到绿，在音符C的结尾和E的开始之间我们听到音符D，其它全部感觉也是这样获得的。这是真的，至少对一切实际目的是真的。但是让我们更仔细地看看。当我们的眼睛把握它所能达到的最远距离时，无论有无仪器，它所固守的界限，往往是以有限为一边，以眼睛不能确定的为另一边，而这既可称作不确定的，也可称作无限的。让我们回想一下我们曾接受的论敌们的条件，由此只把人看作是赋有感觉的。从人类理性的必然性中得出无限的观念对大多数哲学家来说，似乎是非常自然，也很有说服力的，这一点我毫不怀疑。他们说无论何时我们想要在空间和时间中确定一个点，都不能完全确定它以便把其它点的可能性排除在外。事实上我们的界限观念自然意味着超出界限的观念，这就把无限的观念强加给了我们，而不管我们喜欢与否。

这完全是真的。但我不仅要想到朋友，还必须想到论敌，要知道我们的论敌不接受这种论证。他们说从一方面看，界限的观念意味着界限以外，并导致我们假定某种无限，但另一方面，

整体的观念又排除超越界限，这就使我们假定有限。人类理性的这些自相矛盾早就被康德充分讨论过，而后来的哲学家自然要加以修饰，力图说明我们称作必然性的东西，或许完全只是人类理性的弱点。而有限和无限的观念亦和其它观念一样，如果它们最终被接纳的话，必然表明它们不是推测的结果，而是经验的产物，而且由于经验是感觉的，所以它们也都是感觉经验的结果。这是我们必须讨论的论证，在此无论W．汉密尔顿爵士，还是卢克利修斯都无法帮助我们。

我们承认原始人除了五个感官之外没有别物，这五个感官给了他有限事物的知识。我们的问题是，这样一个人怎么会变得思考或谈论不是有限的东西而是无限的东西呢。

我认为用不着担心自相矛盾，是他的感官给了他最初的无限事物的印象，使之承认无限。在其感觉中不能获得界限的一切事物，对一个原始人来说，或对于一个智力活动尚处于早期阶段的人来说，都是无界限的或无限的。人们看到自己的目力注意到某个点，在此之外便目力不及了。而恰恰在这个目力不及的点上，他产生了一种印象，不管他喜欢与否，这都是无界限或无限的观念。或许在知觉这个词的一般意义上说它还不是知觉。它不是知觉，更不是简单的推理，而是一种领悟。领悟无限既不能计算，也不能测量，更不能比较和命名。我们不知道它是什么但却知道它存在，而且还有所体认，因为我们的确感受到它、并接触到它。如果说人们实际上看到了不可见的东西，这种说法似乎太大胆了，那就让我们说他体验到不可见的东西，而不可见只不过是无限的一个别名罢了。

所以，仅就距离和范围而言，否认眼睛可以领悟到无限看来是困难的，因为它以同样的方式领悟到有限。我们越向前进，我们的眼界无疑就越宽，但是如果我们不是站立在以可见的和有

限的为一边，以看不见的和无限的为另一边的地方，就绝不会有眼界，我们的感觉也不会形成眼界。所以，无限不只是一种后来形成的抽象，而是在人类感觉知识最初表露时就已有了。神学以人类学为起点，我们则必须以生活在高山、广阔的平原或没有山川的珊瑚岛上的人们为起点。那些生活在珊瑚岛上的人，四周是无垠的大海，头上笼罩着深不可测的蓝天，我们应能理解这些景观给予他们的印象，会使某种无限的观念在他们的脑海里甚至比有限的观念更早地形成，并会形成无所不在的背景，映衬着他们单调贫乏的生活。

无限小

然而这还不是全部。我们理解的无限，不仅是在有限之外，而且也在有限之内，不仅超出所有大的度量，而且会超出所有小的度量。无论我们的感官怎样缩小自己的触觉点，也不能触及到最小的物体。因为总有界限之外的某种更微小的东西。如果我们愿意的话，可以假定原子在其原意上是某种不可分割的东西，但我们的感觉（我们只好讲感觉，因为我们的论敌一直把我们局限在感觉中）既不承认有真正的原子，也不承认有不可称量的事物，即罗伯特·迈耶把希腊最时兴的神祇称为“非物质的物质”的东西。在理解最小的范围时，人们领悟到还有更小的东西。在圆心与圆周之间，为了使之成为可见的，每个物体都须有一个半径。无所不在而又绝不会消失的半径总是一再给我们无限的感觉印象，即与无限大相对的无限小。

人们用于空间的东西，同样可以用于时间，也同样可以用于质和量。

在谈论颜色和声音时，为了实践的目的，我们似乎完全是

在有限之内。我们说这是红的，这是绿的，这是紫的。这是(音符)C，这是D，这是E。还有什么能更明显地比这更有限，更确定的呢？让我们更仔细地看看。比如彩虹的七种颜色吧，锐利的眼睛能区分蓝和绿，或绿和黄的分界线在哪里吗？我们甚至还会用笨拙的手指指着某一点说这是把一个毫米和另一个毫米分开的界点。我们靠七个粗略的等级区分颜色，谈论彩虹的七色。然而就是这七个粗略的等级，也是近来感觉知识发展的结果。色诺芬说人们称伊里斯是一朵云，呈紫、红、黄三色。甚至到亚里士多德时代，还说彩虹有红、黄、绿三色。而在《埃达》中则把彩虹称作三色桥。蓝色现在我们看来是一种非常确定的颜色，但却是在比较晚近的时候才从不确定的颜色中分离出来。尽管现在没有一本书不讲到蓝天，但在古代《吠陀》颂诗中，虽然充满了黎明、太阳和天空，却恰恰不曾提过蓝天。古代波斯祆教经典中没提过蓝天，《荷马史诗》中也没提过蓝天。就是《旧约》、甚至《新约》都没有提过蓝天。人们一直在感觉的生理学发展中寻求这种现象的解释，或者用词汇的逐渐增多从而可以较细致地表达光的不同程度来解释。可能没有谁会主张，我们感觉器官所受的刺激(它产生感觉，与观念有别)在几千年前和现在是不同的。它们对于所有的人都是一样的，甚至对某些动物都是一样的，因为我们知道某些昆虫会对不同的颜色产生强烈的反应。不是感官刺激有什么不同。在此我们再次以非常明了的方式了解到，意识中的观念离开语言是不可能存在的。有谁会主张原始人不能数到3以上(就是说没有3以上的数字)，就不能获得牛有4条腿的感性观念，就不知道4条腿与3条腿或2条腿的区别吗？根本不是这样。在颜色意识的进化里，我们再次看到与感觉不同的观念怎样和语言的进化一起并肩前进，看到在无限的模糊观念中获得每个确定的概念是个多么缓慢的进程。德谟克

利特知道 4 种颜色，即黑、白、红、黄，而他把黑白当作色彩了。我们能够因为他从未把天空称作蓝的，而只说黑暗与光明就说他没有见到蓝天吗？在中国，色彩的数目最初是 5 个。这个数目随着人们区分能力和用词汇区别的能力增加而增加。帕尔拉夫说在普通的阿拉伯语中，绿色、蓝色和棕色的名字直到现在还混淆在一起。人们也都知道，在原始民族中间，很少能看到明确区分蓝和黑的字眼。在研究英语的历史时也会发现表述中的极其相似的模糊性。尽管蓝现在已经不再意味着黑，但在"蓝黑"这样的表述中，依然可以看到两者的密切关系。在古斯堪的纳维亚语中，蓝和黑源于同一个词根，而且在词意上也较模糊。格林认为，古高地德语、中世纪拉丁语、意大利语、法语中的蓝，都来源于哥特语"打击"，它最初表达的是伤痛与肿块的青黑色。为了论证自己提出的派生图系，格林还做了一些类比。所有这一切都极其可疑。各种颜色的命名要以认真的态度来对待，而且先要处于最易理解的方式中，而后才可在精巧的猜测中期望某种结果。构成盎格鲁—萨克逊语、古斯堪的纳维亚语和古高地德语中"蓝色"一词的词根，最初意为"明亮的、淡白的"。

随着语言的发展，越来越多的区别引入词汇，然而颜色的多样性在我们面前总呈现为真正的无限，它或许可以用每秒几百万次微妙的振动来测量，可是还有对于最敏锐的眼睛也无法测量和无法见到的超越点。

这些用于颜色的分析也可用于声音。我们的耳朵可以在每秒30次的振荡中听到声音，而当每秒振动超过 4000 次时就听不到声音了。这是我们耳朵的弱点，这些弱点决定了这些界限。我们能看到紫色光线，但紫外线我们的眼睛就看不见了。可是透过分光镜，它却展现出几百条的光线。与此同理，听力完好的人可以听到乐音的地方，我们只听到噪声。尽管我们能区别整音和

半音，但却有更细微的划分是我们的知觉无能为力的。正象在许多事情上遇到的一样，这使我们感到，在无限丰富的宇宙面前，我们的感觉能力太有限了，我们只能是慢慢地努力：划分、固定、理解和命名。

无限观念的发展

我希望不要被误解，或许我应当说，我担心被误解：好象我认为原始人的宗教是以简陋的无限观念而不是以其它观念开始的。由于每个观念必定有一个名称，人们很可能要求我从维达人或巴布亚人的语言中找出任何表达无限的词汇，而由于没有这个词，甚至在文明程度较高的民族里也没有这个词，人们很可能由此认为我的理论难以自圆其说。

因而我只好再一次说我完全摒弃这类观点。我现在只采取守势，我只论及一开始提出的哲学家们的反对意见，他们把宗教看作哲学范围以外的事物，坚持说他们已经一劳永逸地证明无限绝不能成为我们意识的合法对象，因为通向人类意识整个领域的唯一道路是感觉，而感觉却从来都和无限无关。我只想回答这一颇有力量的哲学派别，他们认为凭此就可使最保守的信仰捍卫者转变态度，这绝不可能，从一开始我就觉得有必要指出，他们所说的事实不是事实，尽管我们不能从维达人或巴布亚人的字典里找到无限一词，但无限一开始就从所有的有限观念中表现出来了，正象蓝色的情形一样。无论在《吠陀》诗人时代，在琐罗亚斯德崇拜者时代，还是在希伯来先知时代、在荷马吟游歌手时代，天都是蓝色的。尽管人们看到它，但却不了解它：他们没有一个专有名称表示天的特有颜色（天蓝色）。我们知道它是因为有专指它的名称。至少在一定范围里，我们了解它，因为

我们能计数几百万次的振动，它们构成了我们称之为天蓝的颜色。我们能从量上了解它，但未能从质上认识它。不但如此，对我们大多数人来说，在半遮半露的无限光明的那一边，它总是黑暗的。

无限的情形与此相同。它虽然早就存在，但一直没有被认定和命名。假如无限没有从一开始就在我们的感觉观念中存在，那么无限作为一个词就只是一种毫无意义的声音。因此我感到应当义不容辞地说明无限的征兆寓于有限的观点，尽管在我们所有的有限观念里无限的存在还未得到充分的理解，但它在现实中有其真实的根据。这种对于无限的征兆或初萌的理解，曾贯穿于无穷的方面，曾有过许许多多的名字。我们可以在波利尼西亚水手对无垠大海的惊叹中找到它，也可以在雅利安牧羊人迎接灿烂黎明的热烈欢呼声中看到它的足迹，还可以在沙漠中行走屏息不语的孤独旅客，落日的最后一道光芒吸引着他困倦的双眼，把他梦幻般的思想引向另一个世界的时候，追寻到它的踪影。所有这些感觉和预感都在上千的压力中震颤着同样的心弦，只要我们愿意尽心倾听，就会在一种高度的和谐中，象华兹华斯一样，获得它与古时相近的音调："对感觉与表面事物的执著疑问，从我们身上突然不见。生命对世界的茫然疑虑是永远不会实现的"。

没有无限就没有有限

我认为每个有限观念都有一个相伴随的观念，如说观念这个词太强，那就说有一种相伴随的无限感。从第一次触、听、看的行动起，我们在接触中所得到的不仅和可见的东西相关，而且同时还与不可见的世界相关。有些人否认人类意识中无限观念

的可能性或合法性，我们就以此论题与他们交锋吧。他们说我们的一切知识必开始于感觉。我们说，是的，正是感觉给了我们无限的最初信息。至于后来这种信息又生长出什么，则为心理学家和宗教史家提供了研究的课题。对于这两方面的专家来说，这种无可争辩的无限感，是所有宗教的最重要的史前动力。我不是说在第一个黑夜中无限就已强加于我们，而且我们的意识对所有观念中这个最高的观念立刻形成完满而清晰的认识。我的意思恰恰相反。我只是说在它之中有一种胚芽，一种充满活力的胚芽。没有它，宗教就无从谈起。在无限的观念中，我们找到整个人类信仰历史发展的根基。

不应认为我在坚持对无限有一个实际的感觉，我不过是借助诗意的语言。我认为诗意的语言能传达很多的真理，这在论证性的散文混合网络里是不会经常出现的。我完全承认，在那些充满激情的言词中有许多真理，但我们必须寻找真理之最深刻的基础，否则人们就会指责我们只会使用诗意的或神秘的论断，因为只有最精细的逻辑论证才能做到既真且好。我在做假定或指出实际与无限相接触的点时，既没有忽视、更没有违反康德在《纯粹理性批判》中所阐述的任何一条严格的规则。我认为康德对人类知识的分析是最完善的。“感觉对象只能以其外表，而不能以其本身为我们感知。超感觉的对象不能成为我们理论知识的对象”。所有这一切我完全接受。但是，尽管没有超感觉的理论知识，难道就可说完全没有关于它的知识吗？如果我们知道某物存在，可又不知道它是什么，这能说我们没有知识吗？如果我们坚持认为由于我们不知道“自在之物”是什么就不知道它存在，那康德会说什么呢？他曾仔细地防范这类误解，因为这种误解会把他的整个哲学变成纯粹的唯心主义。康德说：“不过，应该看到我们肯定能够即使不是认识、无论如何也是意识到相

同的对象，自在之物就是一例。否则我们就会得出不合理的结论说有些表现出来的事物是没有外表的”。

如果说我与康德有所不同，那只是我比他更进一步。在康德看来，超感觉的或无限的东西仅仅是幻象而不是现象，而我则认为它在变成幻象之前，尽管不是现象，也是个感觉，它虽然没有表述出来，但已经感受到了。我认为我们作为有感觉的人永远会和无限相联。这种永远的联系是一种合情合理的基础，有了这个基础，无限才得以在后来成为对人而言是能够存在和业已存在的东西，无论它是作为幻象还是现象。我认为在此也象其它地方一样，没有先行的观念，不可能有合法的概念，而这种先行观念对所有没有被传统术语蒙蔽双眼的人，也象白天一样清楚明了。

我们一再被告知有限的大脑不可能达到无限，所以我们应当拿起«圣经»或«祈祷书»，心平气和并表示感谢。这实际上无论对我们自己，还是对«圣经»和«祈祷书»，都采取了一种绝望的观点。但事实并非如此，只要我们自己看一看并作出判断，就会发现从人类历史的第一道曙光，从我们个人意识的首次黎明开始，我们就总是面对面地和无限打交道了。至于我们能否获得比这种无限的真实存在的感觉更多一些的东西，是否能够不仅感觉到它，而且理解它，那是属于我们论题的结论，而绝不是论题的起点。现在我们只谈历史，以便从那些神圣的历史记载中了解到有限的大脑如何一步又一步地努力深入到无限，去认识它的新的方面，把对于它的昏暗观念提高到比较清晰的直觉和比较确定的名称。人们赋予无限的所有名称中有许多是错误的，但错误的历史中恰恰充满有益的教训。在我们认识到有可能获得有限之外某种东西的预感之后，我们就会看到人们在高山、树木、河流中、在风雨雷电中，在月亮和太阳中，在天空和天外之天

中寻找无限，用了一个又一个名字把握它，称它为雷公、电的使者，霹雳的挥舞者，雨师、食物与生命的赋予者，而过了一段时间后，又把它称作创造者、统治者、保护者，君主和父亲，君主之君、众神之神、万源之源，或永恒不朽，不知道的和不可知的。所有这一切我们都可在宗教思想的重要发展线索之一，即印度古代文献为我们保留的材料中看到。

在其它国家里还有许多其它的历史演化，每一个都有自己的目的。在雅利安、闪米特和图兰种族中，无限或神圣意识的不同进化，超出其它一切民族。对某些人来说，如《吠陀》时代的诗人，无限首先要在自然的某些景象中自己表现出来。而另一些人则因它存在于自己心底深处大吃一惊。对于某些部落的全体成员来说，无限的最初暗示，来自婴儿的降生和亲友的死亡，他们关于人世以外的存在的观念来自对生活中受人爱戴或令人恐惧的人的追念。责任感是各古代宗教的固有特征，看来它源于羞愧感，这种羞愧感并不因为它不可解释而不真实。有些部落是因为见到自然界的秩序而意识到规律，那些规律甚至神也不能违反。没有爱，真正的宗教就不能生存。在某些人的心里，爱突然喷涌，象第一道晨光发出的温暖。而在另一些人的心里，爱却是被与自然的深深共鸣唤起的。无论我们喜爱与否，在见到一个小孩子受苦时，我们的神经必定会颤抖，这是我们都能感受到的。此外，爱虽然是由孤独感和有限感引入生活的，但它却使我们寻求某种超越我们自己狭隘、有限的小我，我们或在别人的小我中找到它，或在无限的大我中找到它。我们只有在这种无限的大我中才有自己的存在，才能最终找到我们真正的自我。

每个宗教都有它自己的发展过程，每个民族也都沿着自己的道路穿过荒野。如果这个讲座继续下去（我希望如此），那么研究人类思维的其他更好的理论分析家，将把人类最早的宗教

思想网络的各种各样的结构组织分别展现在大家面前。而其他更有经验的向导将使大家穿越古代伟大民族、即埃及人、巴比伦人、犹太人、中国人曾经走过的那些山谷和沙漠。或许还包括希腊人、罗马人、凯尔特人、斯拉夫人和德意志人在内。此外，还有原始人和非常非常原始的人，在他们探寻无限的过程中，那包围我们的无限同样环绕着他们，在每一方面他们都努力抓住它并理解它，然而总是徒劳无获的。

我只谈一个种族，即古代印度的雅利安人，在许多方面，它是世界上最奇妙的民族之一。他们的宗教发展与其它宗教截然不同，然而，尽管每个宗教都有其独特的发展道路，但其萌发的种子却到处都是一样的。这个种子就是无限观念，只要不是固执地闭起双眼，就没有一个人能摆脱它。从人类意识的第一次振翼开始，这个观念就是我们所有感觉观念，所有的想象，所有的概念，乃至所有的理论论证的基础。它可能曾被埋藏在有限知识的片断之下，但它总是存在的，只要我们挖掘的足够深，我们就总会发现那被埋藏的种子，它把生命的活力送与一切真正信仰的结构和供养人。

出于许多原因，我曾希望在许多方面远远优胜于我的英国学者进行这一系列讲座的第一讲。这样的人并不少，我应说是相当的多。如果由有经验的马蒂诺博士和普林斯帕尔·凯尔德来进行宗教心理分析，那将会得到多好的结果啊！如果这一系列希伯特讲演的第一讲，大家选择的是埃及及其古代宗教，那应该让伯奇或雷诺夫来讲；如果选择的是古巴比伦和尼尼微，那就应该罗林森或塞斯来讲；如果是巴勒斯坦，则应让斯坦利或切恩来讲；如果是中国方面，有莱格或道格拉斯；如果是古代希腊，有格拉斯顿或乔伊特，以及马哈菲；罗马方面有芒罗或西利，凯尔特族方面有里斯，斯拉夫族方面有斯威特；一般地讲原始部落，

则有泰勒和卢伯克。经过一番思考和踌躇之后，我决定接受发表第一讲的邀请。这是因为我相信印度古代文献（它能保存至今真是个奇迹)能使我们有机会研究宗教的起源和发展,从而摆脱无从下手的困境。除此之外,还因为我从过去的经验中感到,无论演说的人多么糟糕,只要他毫不畏惧,毫无偏颇，而又尽可能不冒犯他人,说了他要说的一切,英国听众总是会宽容的。

第2章　拜物教是宗教的原始形式吗?

无限观念的首要动力

在第一章中,我力图展现宗教赖以建立的基础。如果人没有能力(不是指认识无限的能力,而是指最原始的尚无发展形式的领悟无限的能力),他不可能谈论超越有限世界的世界,超越有限时间的时间,也不可能谈论某个存在,即便他不称这个存在为宙斯、丘必特、特尤斯、或主,但他仍会在不可知、不可把握、无限的名称下感知到它,对它有所敬畏、甚至有所爱戴。与此相反,如果对无限的领悟是可能的和合法的,并且我能成功地表明这种对无限的领悟,不仅构成有限事物观念的基础,而且遍及所有的有限事物观念以及由此派生的各种推理,那我们就找到一个立足点,得以考察古代各民族的各种各样的感情形式,或者探寻我们自己的信仰基础并测得它最深层的深度。

我在第一讲中向大家提出的论证,仍然具有纯粹抽象的性质。它是一种可能性,而不是出于主观愿望所建立的实实在在的无限观念。我的思想不能引申,它不是提出完善的无限观念乃是宗教观念历史演进的第一步。其实,天文学不是以重力规律为起点的,宗教也不是以完善的无限观念为起点。不仅如此,就其最纯粹的形式而言,无限观念在人类智力发展的进程中,不是第一步而是最后的一步。

玛那，美拉尼西亚人称呼无限的名称

无限观念、看不见的观念，即我们后来称作神圣的观念，如何以一种模糊的、雾蒙蒙的形态存在于最落后的部落中呢，我们可以美拉尼西亚人的玛那观念为例证。R·H·科德林顿先生是位阅历丰富的传教士和有思想的神学家，他在1877年7月7日从诺福克岛发出的一封信中说："就其信仰而言，美拉尼西亚人的宗教是相信有一种超自然的力量，它属于看不见的领域。而就其实践说来，那就是用各种手段获得这种能力，以便为自己创造福利。'至高无上的神'这一观念对他们完全是陌生的，实际上任何'神'在他们的世界里都无崇高的地位"。

他还说："信仰一种与物质力量完全有别的力量，它可以为了善和恶在各方面和各种手段中起作用，拥有或控制了这种力量就有了最有力的优势。这就是玛那。我认为'玛那'一词对整个太平洋地区都是通用的，人们曾尽心尽力地在不同领域里描述它是什么。我自认了解这里的人民对它的认识。在我看来，这种意义也包括了我在其它地方听到的东西。这是一种力或作用，它不是物质的，在某种意义上说它是超自然的。但它却是在物质作用中表现出来的，或者是以人类拥有的任何一种力或优势表现出来。玛那不固定于任何物之上，但几乎任何物都可表达它。然而精灵，无论是游魂还是超自然的存在，不仅可以具备它，而且可以将它施予别人。玛那基本上属于创造它的个人，尽管它是通过水、石头或骨头等媒介而起作用的。美拉尼西亚人的整个宗教的目的，就是为自己获得这种玛那，即要获得玛那并为己所用。而就宗教实践而言，整个宗教就是祈祷和献祭"。

玛那是人类最初领悟到无限时的产物。尽管美拉尼西亚人

的玛那已充分表现出了进展与蜕化这两方面的痕迹。

所以我的第一章，只意味着对初步的问题做初步的解答。为了回答那些为数众多且有势力的哲学家，他们力图在我们刚要跨入研究的门槛时就使我们停步不前。他们说这个世界根本就没有无限，而且即使康德曾做了什么，他也是永远地关上了我们探索无限的大门。因而我们必须拿出无限的证据，才能获得我们的权利，无论是在有限之中，还是在有限之外，它都必须是最实证的实证主义者也只得承认的东西，亦即我们感官的证据。

现在我们必须走上一条新路。我们必须说明世界上不同地区的人们如何向不同的方向开辟了自己的道路，一步一步地，从对周围世界的最简单的观念，上升到最高的宗教概念和哲学概念。我们还将说明隐藏在人类最早的模糊观念各个领域之中的无限意识，事实上如何在千百条不同的道路上进展，直到它越来越自由地变成其比较粗糙的构成要素，最终达到我们认为是纯粹的一点，亦即人类的思想所能达到的最高点。无限观念的发展史，不多不少正是宗教的历史。而且无限观念的历史又总是必然与哲学史密切相关的。我们现在就转向无限的历史，它包含着无限观念进化的唯一可信的说明，包含了从最低的起点到很少有人能达到的高度，不过它是我们所有的人都可以从下面的山头看到的。

拜物教，一切宗教的原始形式

大家如果查阅一下近百年来有关宗教史的书籍，就会发现大多数著作至少有一个显著的共同点，即认为拜物教是宗教的最低形式，因为不能想象比此更低的事物可以享有这个名称，所以可以有把握地说：拜物教是所有宗教的起点。每当我发现这种

显然如此一致的表述，几乎用同样的话表达了同样的观点，我就感到疑惑。而且我总认为还应当进一步寻根溯源，以便弄清是在什么环境下，为了什么特定目的，一个得到广泛运用和广泛赞同的理论迈出了第一步。

拜物教一词的发明者布罗塞斯

拜物教一词在1760年以前从未有人用过。在那一年出版了一本题为《神之偶像崇拜，或埃及古代宗教与尼格罗人现存宗教的相似性》的匿名书。这本小册子是德·布罗塞斯写的，他是布罗塞斯的知名校长，伏尔泰的通信朋友，也是伏尔泰时代的名人之一（生于1709年，死于1777年）。在其朋友大布丰的鼓动下，布罗塞斯献身研究原始部落，或说献身研究历史史和史前时代的人类。他收集了古代和近代旅行者、海员、传教士、商人、探险家的书中有关遥远国家的最好记述，于1756年出版了《澳大利亚大陆航海史》（2大卷，4开本）。尽管这部书现已陈旧了，但有两个名字是在此书中第一次出现的，而这两个名字看来是由布罗塞斯创造的。在他所有的成就，甚至它的拜物教理论都被遗忘之后，这两个名词依然会永存下去，这就是澳大利亚和波利尼西亚。

布罗塞斯的另一本著作是人们引证多于阅读的一部书，它于1765年出版，名为《论语言的力学构造》。这本书的理论尽管过时了，但在比较语言学时兴的时代里却是值得仔细阅读的一本书，尤其是语音学的论述方面。这部著作确实远远超出了它的时代。

在论东方航海的著作和论语言力学构造的论著之间，是布罗塞斯关于偶像崇拜的著作，这部书或许应正确地称为有关宗

教力学形态的论文。布罗塞斯不满意当时流行的有关神话起源和宗教起源的观点，他认为研究极其落后的人们的风俗，特别是研究居住在非洲西海岸未开化的人们（如同葡萄牙海员们所描述的），可以使他比较自然地解释那个古老而棘手的问题。

他说："近代柏拉图派哲学家认为无知的、野蛮的民族具有自然界最隐秘原因的知识，并在庸碌愚昧的日常生活琐事中看到了最抽象的形而上学的思想观念。由于采用了这一论点，古代神话就成了一堆混杂的材料，对我们一直是无法理清的一堆乱麻，或者是任意解答的谜。借助牵强的和论据不足的比较，以图在古代神话中发现虽然失真但却详细的希伯来民族史也不会取得成功。希伯来人是一个他人几乎一无所知的民族，而且从不把自己的教义传给陌生人。……象征是万能的。形象意义的体系一旦被承认，人们立刻会在每个事物中看到一切事物，如同在云彩中看到一切。材料绝非令人为难的，所需要的只是幽灵和想象。领域也是广阔而肥沃的，无论什么样的解释都可以得到"。

他继续说："某些更为审慎、对在西方建立过殖民地的早期民族有较渊博知识而又懂其语言的学者，在清除了希腊人加在神话上的垃圾之后，终于在早期民族的实际历史（以及他们的观念和他们统治者的历史）中，在许多被误解的词义（其原意已被继续使用它们的人忘记了）中，以及在许多同音异义词（它们加上了各种定语，表示众多不同的人物）中，找到了问题的真正钥匙"。

"这些钥匙尽管可以解开历史上的寓言的意义，却不足以给教义见解的唯一性提供什么论据，更不能为早期民族的实践仪式提供论据。异教神学的这两个组成部分，或者有赖于对天体的崇拜，称为星辰崇拜；或者有赖于一种同样古老的对某种世俗事

物和物质对象的崇拜，它可称作'神物',如在非洲黑人中间(他只是听那些访问过非洲黑人的人说)，因此我称之为'神物崇拜'。我想习惯地运用这个词,虽然在其本来意义上它专指非洲黑人的宗教,但我事先指出我在运用它时,还指其它崇拜动物或无生命事物的民族。这些事物被变化成神，甚至在这些物体就严格意义上说还不是神的时候，也已赋有某种神的品格，诸如神谕、护符、法宝之类。可以肯定，这些思想形式有共同的起源,它属于一种普遍性的宗教,早先曾遍及整个世界，它只能通过自身说明自己，在异教世界的各种宗教中它是一个独立的类别"。

布罗塞斯把自己的著作划为三个部分，在第一部分中他收集了所有后来纳入拜物教的资料，当时还被非洲和世界其它地方的野蛮部落实践着。在第二部分中他把这些实践和古代主要民族的宗教实践相比较。在第三部分中他力图说明,正如这些实践在外部表现上非常相似，我们可以结论说今天在黑人中奉行的这种实践和埃及人、希腊人与罗马人奉行的实践,在原始意图上是相同的。

他认为所有的民族都从拜物教开始，而后是多神教和一神教。

只有一个民族在布罗塞斯那里是例外,这就是犹太人,上帝的选民。他认为犹太人从来都不是神物崇拜者，尽管所有其它民族最初都曾得到一个原始的神圣启示,然而后来都忘记了它。而后重新从一个起点开始,即拜物教。

考察一下布罗塞斯时代还流行的有关时间的神学观念对他的影响是很有意思的。如果他敢于在《旧约》中追寻拜物教的痕迹,如果他敢于以曾使他在埃及、希腊、罗马以及其它地方看到神物的锐利目光来考察《旧约》,那么可以肯定,象神像、乌尔姆

和图姆明，或犹太教大祭司的法衣，更不要说金牛与厚颜无耻的蛇，都会给布罗塞斯提供充分的材料。

尽管近来在这一点和其它点上，采取布罗塞斯的理论并为之辩护的人已经不同于他，但就其整个的拜物教观点来说，过去一百年间却是完整无损地保持下来了。它听起来非常容易，非常自然，而又非常合情合理，很快就在手册和教课书中占了一席之地，而且我认为我们所有的人都是在它的熏陶下成长起来的。我自己也很长时间执著这种观点，而且从未怀疑过它，直到我越来越被事实惊醒。我在最早的可以接触到的有关宗教思想的文献中，找不到任何拜物教的痕迹。但在宗教发展的较晚阶段，它在各地倒变得越来越常见了。在印度宗教的后期衰落中拜物教才变得明显可见，它是从《阿闼婆吠陀》开始的，而不是在最早的赞歌《梨俱吠陀》中出现的。

神物名称的起源

葡萄牙海员们是基督教徒，是固守着十八世纪罗马天主教习俗的基督教徒，他们为什么一见到黄金海岸黑人使用的某些东西，就立即认出是神物？答案很清楚。因为他们自己对神物、护符、法宝之类非常熟悉。或许他们身上还都带着念珠、十字架、肖像之类，这些东西都是在他们出发前神父为他们航程平安而祝福过的。就某种意义上说，他们自己就是神物崇拜者。如果他们看见一个土人紧紧抱着某种礼拜用品，或者对一些闪闪发光的石头爱不释手，或者拜倒在一些珍藏在茅屋内的骨头面前并向它祈祷，于是这些海员就认为这些黑人不仅为运气保存这些东西，而且把它们视为神圣的遗物，这实际上和他们自己总是称作神物的东西相同。还有什么能比他们如此看和如此想更自

然的吗？由于他们没有发现其它任何宗教崇拜的痕迹，于是认为黑人的整个宗教就是敬重这些神物的外表，这种结论是极其自然的。

可以设想一下当黑人在看到白人来访者所进行的宗教活动之后，也会问这些白人的宗教是什么？他们在说些什么？他们看到葡萄牙海员摆弄着念珠，对胡乱涂抹的肖像焚香，在祭坛前鞠躬，举起华丽的旗帜，拜倒在木制十字架前。黑人没看见这些海员同时还说着祈祷词，从未看到他们给神献祭什么，更没看到他们有任何道德品行。从而土著形成下述观念：他们由于惧怕神灵而尽力避免任何罪恶。黑人们会说这些人的宗教完全就是"古鲁一古鲁斯"崇拜（这是他们自己称呼葡萄牙人称为神物的名称），他们既没有至上精灵或在天之王的观念，也不对之进行任何崇拜。还有什么比这种想法更自然吗？

关于拜物教这个词，众所周知，葡萄牙语"菲提口"一词与拉丁语"弗克提修斯"对应，原意为手工制做的，而后变成人造的，后来又变成非自然的。不可思议的，用魔法迷惑的和迷人的。但这个词在葡萄牙语中变成了护符和近乎半神圣的小玩意儿的公认名称。这类物品的交易，在中世纪的欧洲是完全认可的，直到现在还在非洲黑人中盛行。它们的制造者或卖主称为"菲提口罗"（然而这个词也用来指术士和施魔术的人）。葡萄牙语中的这个词是如何地普及还可以从它的昵称形式中看出，具有"亲爱的"意思，如"缪菲提欣霍"意为我的小偶像或心爱的。

在梵语、意大利语、中世纪拉丁语、希腊语中，都有相似的意义转变。

神物名称的错误延伸

出于这些考虑，葡萄牙海员们（我们要感谢他们引入神物一语）显然只把这个词用于明确的无生命对象。而布罗塞斯把这个词扩展到动物以及山岭、树木、河流之类，这是很不合适的。布罗塞斯认为"菲提口"一词以某种方式和"命运"与"仙女"相关，这或许使他觉得把这个词用做神物的名称没有什么不宜之处，既可用于人造的和物质的对象，也可用于山川乃至动物。这是布罗塞斯迈出的十分不幸的一步，因为他由此把宗教的三个完全不同的方面混淆在一起。首先，自然崇拜即对自然现象的崇拜。这些自然对象如河流、树木、山岭在人的脑海里留下印象，同时使人具有恐惧或感恩的心情；其次，动物崇拜即对动物的崇拜。如在古代埃及高度文明的居民中所盛行的。最后，才是确切的神物崇拜即迷信崇拜某些毫无用处的东西。布罗塞斯显然没有区别它们的不同之处。

然而失误不止如此。布罗塞斯甚至没有把他称作神物崇拜的东西和偶像崇拜区别开来。而这两者的区别非常重要。一个神物，正确说其本身是某种超自然的东西。而偶像则正相反，最初只是一个形象，亦即某种事物的外表和象征。偶像无疑易于变成神物，但在当初，神物崇拜就其确切意义来说，是从与产生偶像崇拜完全不同的源头产生出来的。

让我们听听布罗塞斯如何解释他的神物观念吧。"神物是人们愿意选做崇敬对象的任何事物。树木、山岭、海洋、一块木头、一条狮子尾巴、一块卵石、一个果壳、盐、一条鱼、一种植物、一种花、某种动物、如牛、山羊、大象、绵羊以及诸如此类的东西。这些都是黑人的神、圣物和法宝。黑人经常崇拜它们，对之念些祈祷

词、献祭，在宗教仪式中抬着它们，就重大事件征求它们的意见。人们对它们发誓，这种誓约是绝对不能背弃的”。

“有些神物是属于整个部落的，而另一些则属于个人。民族的神物有个公共的圣殿，个人的神物则保存在私人住所内的固定地方”。

“如果黑人想求雨，他们就把一个空坛摆在神物面前。如果他们想得到鱼或食物，就把光秃秃的骨头放在神物面前。然而他们若想得到棕榈酒，则把在棕榈树上割开一些切口的剪刀留在神物面前。只要他们的祈祷能被听见，一切都会如愿。可是如果遭到拒绝，他们就会认为自己不知怎么招惹神物生气了，因而尽力使之平息”。

以上简要概括了布罗塞斯的理论，他的神物崇拜的含义，他对黑人宗教的判断，以及他认为古代各大民族的所有宗教在达到较高的多神教和一神教阶段之前，都曾有过拜物教的观点。

研究未开化部落的益处

为了理解所谓文明人在他们达到较高的文化以前是什么状态，我们应当研究未开化部落，诸如至今犹存的诸多部落，这种观点是非常正确。这是把地质学教给我们的原理运用于人类种族的分层。但是错误地把变质岩当成原始火成岩，这在人类学中比在地质学中更易于出现。请允许我们引用斯宾塞就此问题的著名论断。“如果我们真正结识了原始人，那么确定哪些是真正原始的概念就容易了。但是有各种各样的理由怀疑那些尚处于最低阶段，构成最简单社会群体的人们根本不能成为原始人的样板。很有可能，即使不是全部也是绝大多数，在较高阶段里都有祖先，而他们的信仰则含有某些在较高阶段里演化出来的东

西。但是，流行的退化论是站不住脚的，而无条件地采取进化理论也是站不住脚的。一方面，如果由于文明的衰落而导致野蛮状态这一观念与证据不符，那么另一方面认为最原始的人和现存的未开化人一模一样同样是证据不足。我认为具有高度可能性的是：退化和进化都是经常发生的”。

某些民族学者以为只要在巴布亚、佛吉亚或安达曼群岛上呆几年，就可了解希腊人和罗马人的原始祖先是什么样子。斯宾塞的话无疑对他们是个最好的警告。这些民族学者谈论现存的未开化人，好象他们是刚刚被派到这个世界来的，忘记了他们作为一个活生生的部族，其历史不可能比我们的历史少一天。他们或许处于一种比较静止不变的状态里，但也可能在达到现有状态之前，经历了许多起伏和反复。无论如何，即便可以证明世界万物都有一种持续不断的前进运动，人们也不可以原封不动地把这一原则用于宗教。

宗教中常出现的退化

宗教往往易于衰败，这在世界历史中确实是一而再、再而三地经常见到的。大多数宗教的历史就某种意义说来都可称之为其原始纯净性缓慢腐败的历史。无论如何，恐怕无人敢坚持说宗教总是和普遍的文明同步前进的。而就其工具、穿着、方式方法和风俗习惯而论，尽管可以在现存的非洲黑人中找到和希腊人、罗马人、德意志人和凯尔特人在其历史萌芽之前状态共同的某些因素，但没有任何东西可以证明这样的结论：他们的宗教也必定相同，他们也必定崇拜神物、树桩、岩石以及其它东西。

我们看到仅仅是个游牧民的亚伯拉罕就能充分感受到唯一神的重要性，然而世界名君中著名的所罗门王却为邪神（克摩什

和摩罗克）建造了宫殿。公元前6世纪的以弗所是古希腊最智慧的人之一赫拉克利特演讲的地方，然而一千年后，这个城镇却充满了浅薄和轻浮的西利耳人的争吵和以弗所宗教会议的争吵声。几千年前曾在《奥义书》中达到哲学顶峰的印度人，现在却身处宫殿，沉迷于对牛和猿猴的卑躬屈膝的崇拜之中。

研究未开化人宗教的困难

然而还有另一个更加严重的困难。如果我们把希腊罗马人祖先的宗教归结为当今黑人和其他未开化人的宗教，那我们就应严肃地自问：我们知道这些所谓原始人的宗教观念到底是什么吗？

一百年前，用一种不加区别的方式谈论原始人的宗教还可以得到谅解。那时的原始人被看作只是一些奇闻而已，几乎没有什么东西得到认真的对待。它们是混沌沌地和糊里糊涂地凑在一起的。比如尼恩德与施特劳斯引用传教士的话和德国人使用的各种新词就混在一起。几乎没有任何人试图判断这种黑人与那种黑人、这种未开化人和那种未开化人之间有何不同。

现在，所有这类一般化的术语都被科学的民族学者小心避开了。在普遍的说法中，我们可以一般地把尼格罗人这个名称用于黑人，但当我们科学地运用这个词时，尼格罗人就仅限于塞内加尔和尼日尔之间的非洲西海岸、内陆延伸到梯查德湖及其以东（尚未知其确切距离）区域内的种族。当以尼格罗人作为最低阶段的种族时，一般说来就是指上面提到的那个西海岸区域中的黑人，从他们那里，欧洲人首先得到神物崇拜的观念。

这里不是讨论近来旅行者们建立非洲民族志的地方。但怀兹提出的分类足以把尼格罗人和其最邻近的居民区别开来：

首先是居住在北非的柏柏尔部落和科普特部落。从历史出发，与其说他们是非洲人，还不如说是欧洲人。这些种族曾被穆罕默德的大军征服，并迅速和征服者结合。他们有时被称为摩多人，但绝不是尼格罗人。

其次是居住在东非的种族，从尼罗河直到赤道。他们是阿比西尼亚人或努比亚人，在语言上则直接和闪米特语族相关。

第三是富拉赫人，他们散居在中非广大地区，自认和尼格罗人处处有别。

第四是从赤道直到霍屯督人的所谓卡菲尔人和刚果人。他们讲着自己的非常独特的语言，有伟大而崇高的宗教观念，体形上也和尼格罗人不同。

最后是霍屯督人和布须曼人。无论他们的语言还是他们的体表，都与其他人不同。

这些只是如今居住在非洲的各种族最一般的划分。如果我们简单地把他们都称作尼格罗人，那就太不严谨，就象希腊人以前谈塞斯人，凯撒以前的罗马人谈论凯尔特人一样。从科学出发，或者完全应当避免尼格罗人这个词，或者应加以限定：这些人散布在塞内加尔到尼日尔的12个纬度之内，内陆扩展到现在还不明确的地方，这个地区与柏柏尔人、努比亚人和卡菲尔人接壤。

尽管民族学家不再把非洲的居民称作尼格罗人或黑鬼，但是要使学历史的人相信这些种族不能完全混为一谈，不能统称原始人，却是更加困难的事，而且这里也只有先做区别之后，才能进行比较。凡是自由自在地谈论非洲、美洲或澳大利亚的未开化人的人们，总是发现给未开化人一词下个定义，除了指出未开化人与我们的不同之外，是极其困难的事情。原始人对于我们恰如蛮人对于希腊人。希腊人曾了解到那些所谓的蛮人中，有些人

具有令人羡慕的美德。而我们也不得不承认那些未开化人中的某些人所具有的宗教与生活哲学，足以和我们称为开化的或文明的古代民族的宗教与哲学相媲美。不论怎样，未开化人的一般观念要有重大的修改和区分，或许，几乎没有一个人类学分支，会比研究所谓未开化种族遇到这么多的困扰。

未开化人的语言

让我们考察对这些未开化人的几个较普遍的成见。他们的语言被认为低于我们的语言。现在语言学已经做了许多令人满意的工作。它首先说明没有语言的人类是不存在的，我们知道这指的是什么。没有语言或只有鸟类的吱吱声而无清晰发音的人类语言的部落的一切故事，都只能属于民族学寓言中的章节。

然而更重要的是许多未开化人的语言有着十分完善的语法，有的语法简直可说是太完善了。也就是说有着完善的人为语法，同时他们的词汇有丰富的名词，能使任何诗人都感到羡慕。的确，这种丰富的语法形式以及特定对象的名称极多，从某种观点看是缺乏逻辑的和强有力的一般化的象征。语言有许多格，用以表达与对象接近、与对象并行、趋向对象或进入对象，但若没有宾格，没有役格，这种语言尽管可以称之为丰富，但无疑这种丰富真正说来是贫乏的。这种论断同样适用于他们的词汇。它可以囊括各种动物的名字，其次还有同一动物年老与年少、雄性与雌性的不同名字，对人脚、马蹄、狮足、野兔的脚有不同的称呼，但却可能没有“动物”这么个词，甚或连“器官”和“身体”这类词也没有。这里象其它地方一样，也是既有得也有失的。而每种语言都有这样或那样的缺陷，即便在巴布亚语和维达语中也是这样。然而它们都是抽象思维的杰作，相形之下，有独创性的哲学

家有时也写不出能与之媲美的作品。在某些方面，未开化人的方言语法提供了证明，这些人以前曾有过比现在高得多的精神文化。绝不能忘记，只要挖掘潜力，任何语言都有很大的容量，迄今尚未发现不能用哪种语言翻译《主祷文》。

未开化人的数词

很久以来，认为某些未开化人智力水平低下的有力证据是说他们的计数不能超过3、或4、或5。现在我们认为最首要的事情是需要一位好学者来证实是否有这些事实存在，只有先证明有这种事实存在，才谈得上辨认。有些部落只要数目超过5即超过一只手的手指数，一切都归为众多，然而我对此深有疑虑，除了白痴以外，是否真有人不能区分5头牛、6头牛还是7头牛？

但是还有报道说有人连2和3以外的数目都没有。比如，据说阿比波内人就没有超过3的数目。但我们实际上看到了什么？他们用3加1表示4。这不仅不能说明他们智力贫弱，反而证明他们有非常高的分析能力。这比跟手、脚、眼、耳等一样的一个"4"字高明多了。用两个2表示4的未开化人，是绝不会陷于2加2等于4这种综合判断的危险的，因为他们一旦会说"2加2等于4"，就知道这是简单地阐明分析判断。

我们一定不要急切地对各个种族的智力优势下判断。某些最知名的学者认为雅利安语对4的称呼，如梵语、拉丁语，都是由3加1获得的。如果某些非洲部落用5加2或6加1表示7，为什么就因此认为他们是最低水平的人，为什么不责备走在欧洲文明前列的法国人用80加10表示90，罗马人用20减1表示19呢？

根本不是这样的。这里我们也必须学会用度量自己的尺度去度量别人。在我们大胆判断之前必须先尽力理解。

未开化人中无历史

一般人对未开化人的另一严厉指责是说他们无历史。他们不知道一年有多少天，更不知一生度过多少年。某些尼格罗人部落认为这样做是错误的，因为这样做就意味着不信赖上帝。由于他们没有文字，当然在他们中间也就找不到我们称之为历史的痕迹了。我不否认，完全不关心过去和将来乃是文化低下的标志，但这绝不能用来指责一切未开化人。他们中的许多人能够记住父亲或祖先们的名字和业绩，尽管没有写作能力，但令人惊奇的是他们一直能保存自己的传说，有时延续了多少代。

下面的论述引自怀特密牧师的文章，他就此问题提出了醒人耳目的观点："这些民族传说的保存者（棕皮肤的波利尼西亚人）通常属于几个家族，他们的职责就是原封不动地保留传统，并一代一代地流传下去。这种职责由家族的长子世袭，他们一丝不苟地学习，保存和继承这些传说。这不仅是神圣的职责，而且是一种有利和令人尊敬的特权，他们掌握了神话与诗歌，所以人们对之谨慎保护，惟恐失传。因此，靠文字记录把它们弄到手是极其困难的。他们不经常背诵，而且每次都不背诵全部故事。有时背诵者故意改变神话内容，以此把听众引入迷津。传教士和其他侨民如果表现出对这类神话感兴趣，那么经常在这种方式中受骗上当。只有完全熟悉他们的语言，精通他们的习俗，并获得他们信任的人，才能获得可信的描述。而这又通常在向这些珍藏的保存者保证不把秘密向当地人公开之后才能做到"。

"尽管有这些困难，某些传教士或其他人还是成功地收集了

精选的神话和诗歌。我不无希望，用不了多久我们就可以成功地汇集这些资料，从而构成波利尼西亚的比较神话学”。

“这些传说和诗歌无论在成语方面还是在语词方面大都保存了古代的形式，是大多数现代人所不了解的”。

“用精确的语言承继传说和诗歌的方法是值得一提的。在某些岛屿，所有重要故事（实际上也是一切有价值的东西）都存在于两种形式中，一种是‘散文’，一种是‘诗歌’。散文以简单的语言讲述故事。诗歌则以有节奏的，通常也是以有韵的形式讲述故事。诗歌形式通常可用来核查比较和随便变成散文体。由于变更或添加散文的原意是很容易的，所以绝不能把它看作原本，除非每个细节在诗歌中都有记载。诗歌形式中的遗漏或窜改当然是容易发觉的。因此人们认识到这个事实：诗歌形式较散文形式更易记诵。将历史神话改编成诗歌可以获得精确的描述”。

然而我们的历史观与此完全不同。要记住埃及和巴比伦各位国王的名字，记住他们征战的日期，记住他们的大臣、妻妾的名号，这些在竞赛考试中无疑会带来荣誉，但要说这就是文化的真谛，我是绝不相信的。苏格拉底不是个未开化人，但我怀疑他是否能背诵出当时执政官的名姓和生卒年份，更不要说埃及和巴比伦国王的生卒年份了。

只要我们思考一下如今历史是怎样炮制出笼的，就可以更好地正确评价另一类人的思想感情：他们根本不认为敌对部落之间的每一次残杀、各种外交周旋、或王族的每次婚宴都值得记录在案，以便对后代有所裨益。越是理解历史是如何炮制的，就越不相信前人赋予它的价值。假如比康弗尔德勋爵、格拉斯顿先生和戈特沙考夫王子来写这两年的历史，那后世的人们会相信什么呢？后世的人们在读了了解这些人的观察家所作描述之后，会对他们本人有什么看法，是高尚的爱国者，还是自私自利的党

徒？甚至就是一件事实(如在保加利亚发生的暴行)，两个目击者的论述也不可能是一模一样的。因此，如果整个民族(我指的是古代印度人)完全抛弃历史（就其一般意义说），抛弃记载国王、女王、战争的名称和日期的负担，而是专注于记住思维王国的真正统治者，以及征服真理的决定性战斗，我们有什么必要大惊小怪呢？

未开化人中无道德

最后，所有的未开化人都被认为缺乏道德原则。我不打算象卢梭那样谈论未开化人，也不否认我们的社会生活和政治生活比非洲和美洲部落的隐居或游牧状态更进步。但我坚持认为，生活的每个方面必须由自己来评判。未开化人有自己的恶习，但也有自己的德行。如果尼格罗人写一本反对白人的书，我们在书中会看不到罕见的野蛮人独具的罪恶。事实是尼格罗人的道德和白人的道德不能比较，因为双方的人生观是完全不同的。我们认为错误的，他们并不认为错。举例来说，我们谴责一夫多妻制，犹太人和穆斯林都宽容它，而未开化人则把它看作荣耀。我不怀疑在他们的社会状态中他们是正确的。未开化人并不重视欧洲移民的善行模式，认为要把它纳入自己的人生观是极其困难的。

我们终日奔波，一心想获取和占有，而不愿过宁静享乐的生活，这是未开化人大惑不解的事。据报道，一个印第安首领曾对一个欧洲人说："啊，兄弟，你从不知道无所事事和无所用心是多么大的福气，除了睡觉之外，这是最惬意的。我们生前是这样，死后也还是这样"。塔希提岛的年轻姑娘们在学习织机，很快她们都离开织机，并且说："我们为什么要如此劳累？我们不是有许多

面包树的果实和椰子可供饮食吗？想要船和穿漂亮衣服的人才应当劳动，但是我们甘愿满足现状”。

这类观点确实与欧洲人不同，它包含了一种人生哲学。这种人生哲学可能对也可能错，但我们绝不能简单称之为未开化的就了事。

许多未开化人和我们之间最根本的区别在于他们不太重视生命。或许我们无须对此惊奇。没有什么事情使他们留恋今生。在非洲和澳大利亚的许多地方，死对于一个妇女和一个奴隶来说，只要他们完全相信来世绝不是今生的重复，那就必定是一种幸福的解脱。他们就象儿童，生死之间只不过从此地到彼岸罢了，而对于一位老年人来说，彼岸比今生有更多的朋友，他们几乎准备立即就去。不仅如此，当生活变成他们的负担时，他们认为孩子们应把自己杀死，这才是孝顺。无论这在我们看来多么不自然，但只要想想游牧民中不再能行走的人都会成为野兽的牺牲品或饿死时，这种情形就变得一点也不离奇了。如果我们不把这一切都纳入考虑的范围，就不能对未开化部落的道德和宗教作出正确的判断。

未开化人中普遍有宗教

在布罗塞斯著书立说的时代，认为黑人居然有可称为道德和宗教的东西，甚至有对石头和骨头的崇拜是件怪事。我们得以作出不同的判断，主要归功于传教士们的贡献。他们在未开化人中度过了一生，学会了当地的语言并取得土著的信任，尽管他们确有自己的成见，但一般说来，他们是公平地看待未开化人品质中好的方面。尽管有各式各样的调查研究，我们依然有把握地说，到处发现的人类群体中没有一个不具有对他们说来是宗教

的某种东西，或者换句话用最通俗的话来说，就是相信某种肉眼看不见的东西。

由于我不能为此论点提出完完全全的证据，因而我想引证另一位宗教学学者蒂勒教授的结论，他曾论及这个问题，不过他的观点在许多问题上都与我有分歧。他说：“有一种观点认为，有些民族或部落不具备宗教，那或是由于错误的观察，或是由于观念的混乱。没有一个民族或部落没有信仰，有些旅行者曾宣称存在着无信仰的部落，但后来发现的事实否定了他们的断言。所以说宗教是人类的普遍现象，就最一般的意义来说，这是合理的”。

有文字民族的宗教的研究

然而一旦摆脱这些陈旧的成见，一旦非洲、美洲、澳大利亚的不同民族不再笼统地归结到未开化人已成为公认的见解，那么研究这些种族（或民族）的真正困难就开始明朗了，尤其是在他们的宗教观点方面。对犹太人、希腊人、罗马人、印度人和波斯人的宗教作出准确的和学术的解释，就已是相当困难了，但理解和解释那些无文字民族的信条和仪式的困难更是无限的大。任何研究宗教史的人都知道，要想深入而清晰地了解希腊人、罗马人、印度人和波斯人的对人生重大问题的看法是多么的不容易。在我们手边有完整的文献，既有神圣的也有世俗的，我们可以听到目击者的叙述，也可听到各方面的意见。当人们要求我们说出广义的或狭义的希腊人，以及任何特定时代的希腊人是否信仰来世，信仰来世的奖赏和惩罚，是否信仰一位至高无上的人格神或无人格的命运，是否信仰祈祷和祭祀的必要性，信仰祭司和神庙的神圣品性，是否信仰先知和法律制定者的灵感，我们会

发现要给出明确的回答是极其艰难的。尽管有完整的荷马神学的文献，但过去200年间，研究这一论题的优秀学者们从来没有取得一致的意见。

当我们要形成关于印度与波斯宗教的观点时，这种困难就更加明显。我们有他们的圣书，也有他们自己的公认评论，但谁不知道决定古代《梨俱吠陀》诗人是否信仰灵魂不朽，有时就取决于对一个单词的正确解释；而在解决《波斯古经》的作者是否承认某种原始的二元论（即在善恶这两个基质间划等号）这一问题时，在某些方面不得不单纯地依赖其语法基础？

我只给大家讲一个事例。在《梨俱吠陀》（X，16，3）里有一首焚烧死尸时唱的伴歌，它唱道："祝愿你的眼睛回归太阳，呼吸返回到风中，可以上天，可以入地，这都是可能的；如果你愿意，还可到水中去，安息吧，安睡在长满青草的小丘中。你用热温暖了未来世界，但愿你的光焰温暖它！火呵，以你最好的形象把他带到天国世界"。"阿伽"意为未来的，这种词义很容易转变成不灭的、不朽的和永恒的。我把"阿戈、布哈伽"译成未来的、永恒的部分，然后加一停顿，以便看出诗句的确切含义。但还要指出"阿伽"也意为山羊，因而另一种翻译为"山羊是你的部分"。这后一种翻译也必须同样加上断句，这在梵语中无疑是经常出现的。正如在《卡尔帕经》中看到的，有时在死尸被放在火堆上后，人们将一只雌性动物带到跟前和死尸一起焚化。这称为"掩护"。但是这种习俗首先不是普遍的，即使在《吠陀》中有依据，也只是一种可能。其次，有一经卷明确表示不赞成这种习俗，据卡塔雅那说，如果死尸和动物一起焚化，人们在收集其骨灰时就可能把人骨和动物骨头混在一起。第三，已经明显地证明这种动物是牛或山羊，而且必须总是雌性的。所以我们如果翻译成"山羊是你的祭品"就把诗文和经卷摆在对立地位上了。还有更困难的问题，

如果诗人真的想说山羊是送与你的享品，那他是不是遗漏了一个最重要的词“你的”？因为他没有说山羊是你的享品，而只是说“山羊享品”。

即使我们坚持旧的译法，虽然整个意义会显得较自然，但还是存在着问题。诗人首先说眼睛回归到太阳，呼吸回归到空气，死人应回归到天地，他的肢体安息在青草之中，所以一切生出的都要返回他来的地方。那么人们自然会问：人的未生出的部分、不朽的部分会变成什么样呢？就此问题之后自然会有一停顿，然后诗人继续说，用你的热温暖它！但愿你的光焰温暖它！火呵，以你最好的形象把他带到天国世界！这里的“他”是谁？肯定不是山羊，甚至也不是死尸，而是人的未来的永恒的部分。

这无疑是可能的，而且比旧的译法更能成立。我们在《阿达伐那》中看到，祭司们多么渴望垄断那种观念。我们认为这和认为印度的寡妇要随丈夫一起火化，认为落日的古老神雅摩变成冥王而后成为第一个死去的人属于相同的误解。只要我们不是把它们看作一下子出现的，而是已经经历了许多变态，那的确有许多远远超出《吠陀》诗句的东西，以及最早诗歌中的东西，都会变得可以理解了。

这只是正确理解宗教的无数困难之一，即便在宗教具有大量文献的情况下也难于幸免。然而，学者们多有分歧这一事实，并不影响他们研究工作的真正科学的性质。他们必须为自己的观点找到基础，别人也可以作出别样的判断。但我们都是生活在“大地”上的。

当非专业的哲学家使用梵语或波斯古语写就的作品时，或专家们为了个人目的而使用这些东西时，危害就形成了。这是真正的危险。那些既不论其证据可靠性，更不研究其证据可靠性的

作者，千人一面地以确凿无疑的姿态告诉我们，卡非尔人、布须曼人和霍屯督人信仰灵魂、信仰死者、信仰上帝和来世，在宗教观点上和希腊人、罗马人、波斯人或印度人相比，没有什么更高的地方，对此恐怕不会有什么学者立即站出来质问。我必须再提出几个例子，不是为了吹毛求疵，而仅仅是为了指出那种实实在在的危险，即我们所有的人在研究宗教史时都应特别要防范的危险。

“奥姆”这个词是婆罗门最经常使用的。它可以解义为“是”，但它很快具有庄严而神圣的品性，有时就象我们语言中的“阿门”。在背诵每首诗的开头和结尾都要用它，没有一篇手稿不是以它开头的。它甚至曾被规定为某种问候语。事实上，在古代印度语和现代印度语中，最常听到的词就是“奥姆”。斯宾塞先生对我们说印度人避免说出神圣的名字“奥姆”，这可证明半开化的民族禁止直呼神的名字。这在选读性的著作（诸如米尔博士的精湛的《梵文经本》）中找一段话支持这种论点是完全可能的。在《奥义书》的神秘哲学里，“奥姆”变成了最高婆罗门，以及婆罗门特意禁止泄露的知识的一个基本名称。然而这与下述观点是多么的格格不入啊！“各种各样的半开化种族禁止不合礼仪地称呼或思考神灵的名字。所以在印度人中，要避免说出神圣的名字‘奥姆’，希伯来人对耶和华的称呼，也由此原因不为人晓，希罗多德也小心地回避了俄西利斯的名字”。最后一句话实在令人吃惊，人们都记得希罗多德曾告诉人们，尽管埃及人并不全都信仰相同的神，但全都信仰伊西斯和俄西利斯，并将其和狄俄尼索斯等同起来。

米尔博士指出在《吠陀》的某些段落里，“某些神被看作确凿无疑只是被创造的东西”，他们象人一样，只是在喝了苏摩汁以后才变得不朽时，他是完全正确的。然而这也表明，即便是米尔

博士《梵文经本》这类精心的编选，也会变得如此危险。在《吠陀》中，众神被称作“阿伽罗”或“阿玛特雅”，这是与人相对的不朽，把苏摩汁(象希腊神仙们的食物)说成具有神的不朽性，只是为了夸大这种饮料的力量罢了。《吠陀》诗人根本不认为他们的神是某种“被创造的东西”，因为他们把黎明说成天的女儿或因陀罗的女儿，只意味着它是天地的产物。至少我们可以更真切地说，希腊人把宙斯看作一个被创造的东西，因为他是克罗诺斯的儿子。

其次，为了证明所有的神最初都是会死的而引证了佛陀的话：“神和人、富人和穷人，同样都要死”，难道还有什么比这更厉害的误解吗？在佛陀时代，甚至在佛陀以前的时代，古老的提婆(我们选择它来称呼众神)就已经家喻户晓了。佛陀不信仰提婆，或许也不信仰神。他只允许古老的提婆作为寓言性的东西存在，但即使把提婆(或诸天)当作寓言性的东西，也比让其享有一切存在的命运(从生到死、由死到生的漂游，不能摆脱凡人凡物的命运)重要得多。

在对人们的理智形成看法时，考察他们的语言无疑是极其有益的。然而这种考察要求相当认真和周到。斯宾塞先生说：“当我们了解到现存的每一个南美部落时，‘我是一个阿比波内人’的命题完全只是用含糊方式表达成‘我阿比波内人’时，我们不得不断言，只有借助不断变化演进的语法结构才能正确揭示这些最质朴的思想”。难道世界上最完美的语言就不会受此责难吗？

未开化人宗教的研究

在本来可以避免发生误解的地方出现了误解，这才令人遗

憾。我们看到有些人的高谈阔论，他们大谈无文献民族与部落的宗教观点，而这些民族和部落的语言又常常理解的很不完善，访问这些民族或部落的又只是一两个旅行者，他们或许仅在那里呆了几天、几周或几年，看到这些之后我们会想些什么呢！

举例说来，我们得知在斐济人中能观察到非常原始的宗教形态。他们把流星视为神灵，较小的流星则是人们的亡灵。首先，斐济人中神的准确名称和概念是什么？其次，在流星之外还有什么物体被命名了？我们是否应认为斐济人形成的整个神的观念全都集中在流星上？或者说，这种论断只意味着斐济人把流星看作来自另一源泉的神圣力量借以显示自己的诸多象征之一？果真如此，那一切都有赖于所谓另一源泉是什么，以及如何由于它而产生的神圣事物的名称和概念。

当我们得知《吠陀》诗人把太阳描述为神，我们便会立即问道，他们用什么名字称呼神，由此我们得知那名字是提婆(天)，它原来的意思是光明。仅提婆这个单词的传记就可写成一大卷，直到我们了解了它的出生，它的童年，乃至它的结局的整个历程，我们才真正了解了印度人把太阳看作一位天神这种论述所表达的真义。

这个道理同样适用于斐济人或其他任何种族把流星看作人的亡灵。流星是亡灵，还是亡灵是流星？所有这些肯定都有赖于灵魂一词所表达的意思。人们怎样获得这个词的？它的原意是什么？这些都是民族心理学必须首先提出和解答的问题，然后才能有效地利用在研究人类的著作中收集到的无数奇闻轶事。

众所周知的事实是用来表示灵魂的许多字最初都意为阴影。但是，我们如此获得的是诸如"贝宁尼格罗人把自己的影子看作灵魂"之类的论述是什么意思？如果这里的灵魂是在英语

灵魂一词的意义上使用的，那么黑人绝不会相信他们的（英语词义上的）灵魂仅仅是（非洲的）阴影。关键在于，他们会简单地说a（阴影）是a，或者说a也是其它东西b（灵魂）吗？的确，我们并非总是清楚地看到我们称作灵魂的东西，但是我们用这个词指谓的绝非只是阴影。所以，除非我们得知贝宁尼格罗人的灵魂一词是指"呼吸"（生命的标志），还是"意向"（思想的标志），还是"灵魂"（愿望和情感之所）；除非我们知道他们的所谓灵魂是物质的还是非物质的，可见的还是不可见的，会死的还是不朽的，否则，只说某些原始部落将阴影、或鸟、或流星视为自己的灵魂，在我看来是毫无意义的。

下面我们引用科德林顿牧师于1877年7月3日发出的一封信，他也表达了相似的看法。他写道："假定有些人把灵魂称作阴影，而我则丝毫不相信他们认为灵魂是阴影或阴影是灵魂。但是他们把'阴影'一词象征性地用于属人的东西，这种东西像人的影子，明确地属于个人，与人不可分离，但却是虚渺的。摩塔人表示灵魂的词在毛利人中表示阴影，但是没有一个摩塔人知道这个词还有其它意义。我认为事实是在最初的语言中这个词既不明确地只指灵魂也不明确地指阴影，但是有一种只可意会不能言传的东西。它在一种语言中以阴影的意思表达出来，而在另一种语言里则以类以灵魂、即第二个自我意思表达出来"。

我们必须力图理解的东西恰恰是意义的这种变迁：如何从阴影的观察（它白天和我们在一起，晚上离开我们）中产生了第二个我的观念。这种观念如何与另一种东西，即呼吸结合在一起（呼吸在生的时刻与我们同在，而人死了就离开我们）。由此出发，某种可与身体分开，但与生命相联的东西的概念，又如何慢慢地日益复杂化了。这样，我们就可看到由可见的到不可见的，

由物质的到非物质的真正转变。但这并不是说处于原始思维阶段的人们相信自己的灵魂就是阴影。我们的论述所要说明的就是他们相信自己的呼吸在死后会离开身体，它总是归属于类似阴影的东西，这种东西在生命期间伴随着人们。关于死尸不再投射阴影的迷信也是由此自然而然形成的。

最大的困难莫过于抵制对自己的理论采取意想不到证明的诱惑，这些证明在传教士和旅行家作为事实证据的报道中可以找到。遍及东部波利尼西亚表示上帝的词是“阿图亚”或“阿库亚”。而现在“阿塔”一词在这些岛民的语言中意为阴影，那么以这个词代表上帝是最自然不过的了。它最初意为阴影，这乃是脍炙人口的理论的明证。上帝观念到处都来自精灵观念，而精灵观念则来自阴影观念。谁若反对这种理论，就似乎在吹毛求疵，对本来很明了的东西发出警告。幸运的是波利尼西亚的语言在某些方面得到具有学术精神的研讨，从而使我们的理论必须接受事实的检验。在芒卡亚生活了20年的吉尔先生说“阿图亚”不可能派生于“阿塔”(阴影)，而是和塔希提语及萨摩亚语中的“法图”以及“埃图”相关，最初意为果壳或树髓。从意为果核和核心出发，“阿图”象梵语的“萨罗”变成意为一个东西的最好部分，一个东西的精力，最后用来表示君王和主人。“阿图亚”中的最后一个亚字是为了加强语气的。因而对土著来说，阿图亚表示的是果核与生命的观念。这就是他们用阿图亚表达神的概念的起点。

当我们论及吉尔先生这样的学者（他在一个部落中几乎度过了一生)给我们提供的证据时，某种过于自信的解释也是可谅解的。他或许不能享有那种属于荷马(他谈论自己的宗教)或奥古斯丁(他提供古代罗马信仰的有趣解释)的权威。然而谁人不知，在我们读了这些人就自己的宗教(他们在其中长大并度过一

生的社会的宗教）所说的一切之后，我们的脑海里还有多少不解之谜啊！

旅行家和传教士们对未开化部落宗教生活或精神生活的描述带来的困扰，要比一般人想象的更为严重，有些难点在我们进一步讨论之前应当加以考虑。

流行观念对旅行者的影响

首先，很少有人能完全不受公众观点的干扰。有一个时期，许多旅行者都受到卢梭观点的影响，致使所有的未开化人在他们眼中都成了泰西塔斯眼中的日耳曼人。这形成一种反作用。部分地由于美国民族学家的影响，他们想为奴隶制度辩护，部分地出自想发现人和猿猴之间未曾发现的联系。对于未开化人的描述变得丰富起来，这使人们疑惑，尼格罗人是不是比大猩猩更低等的生物，他们是不是真的配得上称为人。

当宗教是否是人的固有本性变成一个热烈争论的问题时，某些旅行家总是遇到没有神的观念和名称的部落，而另一些人则到处看见宗教观念。我的朋友泰勒先生做了非常有益的收集工作，把对同一部落宗教内容的不同观察者所作出的互为矛盾的解释收集在一起。或许最古老的记载是由凯撒和泰西塔斯对日耳曼人宗教的说明。凯撒叙述说，日耳曼人只把那些他们可以接受的，并给人们带来明显利益的东西诸如太阳、火和月亮看作神。泰西塔斯则宣称“他们用神的名字称呼那些除了敬畏之外，别无它法见到的隐藏之物”。

当然也可以说凯撒和泰西塔斯之间的差别说明日耳曼人的宗教完全改变了，或者是泰西塔斯接触的日耳曼部落比凯撒接触的更超脱。但若同意这种说法，我们在利用较早或较晚的旅

行者们的报道时，是否总要为诸如此类的影响留出余地?

未开化人中没有公认的权威

即使我们看到某些旅行者毫无科学上的成见，他们完全摆脱了为迎合某个科学学派或神学学派读者的看法，但他们在力图描述未开化部落或半开化部落及其宗教时，依然有十分巨大的困难:因为这些宗教没有一个具有公认的水准，未开化部落中的宗教几乎完全是个人的事情，它不仅从这一代到下一代就已变化，甚至在同代人中非常不同的个人观点会遍及所有信仰中的重要问题。他们的确有祭司，还有某些圣歌和习俗，并且总有些母亲传给孩子们的说教。但是没有《圣经》，没有祈祷书，更没有教义问答手册。宗教漂浮在空中，每个人根据个人喜好或多或少地取其所需。

由此我们可以理解为什么不同的传教士和旅行者对同一个部落的宗教所作出的报道会如同黑白截然不同。在同一个部落里，既可能有光明的天使，也可能有粗鄙的恶棍。然而这两者都被欧洲旅行者们看作有关其宗教的无懈可击的权威。

人们在宗教信仰上有所不同，这连尼格罗人自己也承认。在维达赫，马尔查斯清楚地得知只有贵族才知道至上的上帝是万能的、无所不在的，奖善惩恶，当其它所有的办法都无能为力时，这些贵族就用祈祷和上帝接近。然而在一切民族中（无论未开化人还是文明人）都有另外一种贵族（善与才智的神圣贵族）往往使一个人领先一般群众几个世纪之多。

如果在英国，一个犯罪的醉汉和一个到他可怕的牢房去看他的仁慈的修女都被要求就他们共同信仰的基督教作出解释，那结果将会如何呢？由此人们可知不必因不同的目击者对同一

个非洲部落的信仰作出差别很大的报道而感到惊奇了。

祭司的权威

或许可以说,祭司在被询问到其民众的宗教观点时,应当说是无懈可击的权威。但果真如此吗?我们自己的情况是否如此呢?

几年以前我们亲身目睹了本世纪一位最有名望的英国神学家,宣称有个人的半身塑像是放在威特敏斯特教堂中,并且和基布尔与金斯利的半身塑像并立。那位人物信仰的上帝与这位神学家信仰的上帝是不同的。因而,如果阿散蒂人中的祭司们对其神物的真义持有异义,如果不同的旅行者听到不同宗教导师的谈论因而作出的报道大相径庭,我们又何必奇怪呢?在非洲的某些地方,尤其在保留伊斯兰教影响的地方,神物及其销售者是受鄙视的。而信奉神物的人则被唤作异教徒。但在其它地区,神物崇拜驾驭一切,制作神物并以出售它们为生的祭司声音宏亮地吆喝:“最伟大的是以弗所的狄安娜”。

未开化人不愿谈论宗教

最后,我们要考虑到为了真正理解任何宗教,双方必须都要有这种愿望和意向。许多未开化人不愿谈宗教方面的问题。或许由于某种迷信的恐惧,或许他们根本无法用准确的语言表达自己未经修整过的思想和感情。某些未开化民族明显地是沉默寡言的。谈话对他们来说是件难事。仅十分钟的交谈,他们就抱怨说头痛。其他一些人虽然十分健谈,对一切都有个回答,但极少关心自己说的是对还是错。

这种困难已被科德林顿牧师极好地阐明了，他在1877年7月3日发自诺福克岛的信中说："这类事情的混乱一般不是出自土著的大脑，而是土著和欧洲人之间缺乏可靠的交际语言引起的。一个只懂一点点英语的土著或一个力图用土语和英国人交流的人，发现赞同白人所建议的，或用个自己完全不能准确把握其意的词，比起力图准确表达他认为是真切报道的东西来说，要容易得多。就这样，一些访问者得到了那些他们认为值得由土著那里那外报道的东西。而后印成的书籍对了解真相的人来说就成了荒谬之极的东西。今天，当我把刚从一本书（摩尔斯比的一本关于新几内亚的书）读到的关于偶像的事告诉一个梅尔拉夫的男孩时，真是有趣。他在村子里曾见过偶像，我原本希望他会教导土著摒弃偶像的。他曾参与偶像的制作而且土著的偶像并不比我们在教堂中见到的雕像更多。此外，我也不怀疑，某个土人在海军军官们问他这些东西是或不是偶像、魔鬼、或其它什么东西时，便回答说是的，从而赢得人们对自己英语知识的赞誉"。

我在第一章中曾提到某些卓越的本尼迪克派传教士的看法，他们在澳大利亚呆了3年，得出结论说土著根本不崇拜任何神，无论真神还是假的神都不信。然而后来他们又发现土著信仰一位创造了世界的至高无上的万能的神。假若他们在有此发现之前就离开了驻地，还有谁敢驳斥他们的论述？

布罗塞斯在作出首次的和不幸的拜物教解释时，完全没有看到这些困难。无论在海员和商人的旅行日记中找到什么，他都可以随意处置。他有一个理论需要维护，无论什么，只要是支持他的论点的，肯定就是真实的。

所以，在研究未开化部落的宗教时，我之所以充分涉及这些困难，就是为了说明我们应当如何谨慎地接受对这些宗教的片

面描述。不但如此，在我们依据目前能获得的证据冒险建立有点一般宗教的性质和起源的更深入一步的理论时，应当格外小心。从历史课本中铲除普遍存在的原始拜物教的观念实在是困难之举。这种理论也已变成一种科学的“神物”。象大多数神物一样，这种现象的出现主要归因于无知和迷信。

请不要误解我的意思。我并非要对西非黑人中和其他民族中广泛流行的神物崇拜这个事实本身提出质疑。

我不承认的是谈论这个题目的作者（从布罗塞斯开始）已证明或力图证明他们称作拜物教的东西是一切宗教的原始形式。可以承认它是一种低级形式，但是（尤其就宗教而言），它是与宗教的原始形式非常不同的。

神物意义的扩展

在尽力以一种真正科学精神论述拜物教问题的时候，我们遇到的最困难的难题之一，是神物一词的意义已变得非常广泛了。

布罗塞斯谈论的神物，不仅非洲有，而且在红种印第安人、波利尼西亚人、亚洲北部的部落中都存在。在布罗塞斯之后的时代里，人们发现世界上几乎没有一个角落没有神物崇拜的遗迹。我绝不否定这种在到处都看到相似之处的精神，否定其科学价值与合理性，这是种到处盛行的比较精神，并且在现代得到很大的成功。但是我们不要忘记，为了有所成就，比较必须和区别结合在一起，否则，我们就会陷入危险的习惯，无论在什么地方，一看到某些垂立的石头上有横放的石头就以为看到了石坊，一看到带有圆洞的石头就以为见到了墓碑。

近来我们在德国和英国听到许多关于树木崇拜和蛇崇拜的

情况。没有什么比广泛收集相似事实更有用的了。但只有当我们弄清楚了在它们表面相似的下面存在着极为不同的起源时，其真正的科学价值才显露出来了。

这同样适用于比较语言学。无疑到处都有语法，甚至在最低等的民族语言中也有语法。但是如果我们力图把我们的语法术语、我们的主格与宾格、主动态与被动态、动名词等强加于每一种语言，我们就忘却了语言比较研究所教导我们的主要教训，就会看不到同样的对象如何在数以百计的语言里以数以百计的方式得以认识的。对此，再没有比拉丁语的古老格言说得更好了，“如果用两种语言说同一个事物，那就不是同一个事物了”。

假若到处都有神物崇拜，这事实无疑是稀奇古怪的，但是只有解释了这事实，它才获得真正的科学价值。一个神物如何成其为神物的这是个必须解决的问题，一旦我们以真正的科学精神分析拜物教，就会发现尽管事情表面上到处一样，但其起因却极少相同。没有起因的神物是不存在的，而其真正科学的意义恰恰在于这些起因中。

拜物教的起因

我们只考察一直称为拜物教的几个较普遍的形式。我们将会很快看到它们起源于高低不同的深度。

如果一位过世的朋友的骨头(骨灰)、头发，作为遗物而受到珍爱，如果它们现在或以后被真正的哀痛者在其孤独之际看望甚或对之诉说点什么，这一切都会而且一直被称作神物崇拜。

还有，一位英勇武士曾经用过的刀剑，曾经引导祖辈们夺取胜利的旗帜，一根棍棒(我们称之为权杖)，一个葫芦(我们称之

为鼓）都会得到即将出征的战士们的崇敬和热情崇拜，所有这一切也可称作神物崇拜。如果祭司为这些旗帜和刀剑祈福，或者早些年间曾使用它们的那些人的精灵受到恳求，好象他们依然健在似的，这一切也被认作神物崇拜。如果战败的斗士在其膝盖上折断自己的刀剑、撕破他的旗帜、抛弃他的鹰徽，也可以说他在惩罚自己的神物。除此之外，拿破仑本人曾指着金字塔对士兵说："四千年来，这些纪念碑的顶峰一直在看着你们这些战士！"他这时也可称作神物崇拜者。

这是一种比较，在这种比较中，相似性把所有的不同性都搞混了。

这是不行的。如果我们不仅想知道，而且想理解未开化民族的古代风格，就一定要努力辨别清楚。有时，一根树干或一块石头受到崇拜，因为它是个废弃的祭坛，或是古代进行审判的地方；有时由于它代表着某一伟大决战或凶杀的地点；或者它是某个王的墓地；有时则因为它警卫着氏族或家族的神圣边界。有些石头可以用来制做武器；有些石头则可以用来磨砺武器；有些石头，如在斯威斯湖发现的玉石，从遥远的地方搞来，作为传世之宝；还有些石头是从天上落下来的陨石。由于形形色色言之有理的缘故，古人甚或现代人对它们全都持以尊敬的态度，我们能简单地称之为神物吗？

有时，一块粗石作为神的形象受到崇拜，比对菲狄亚斯优秀雕塑品的崇拜更具抽象力；而有时对与人类形象极不相似的石头的崇拜却标志着非常低级的宗教感情。如果我们满足于把这一切或绝大部分简单地称作拜物教，那么别人会立刻告诉我们，英国所有国王在加冕时站的那块石头，就是一个古老的神物。因而在维多利亚女王的加冕典礼中，我们应承认有盎格鲁—萨克逊拜物教的残余。

问题最后终于到了这样的境地，旅行非洲的人们只在是否信仰神物的范围里盘问土著，好象可怜的尼格罗人、霍督屯人、或巴布亚人只有一个词能表达信仰！非洲黑人称呼神物的词是"格鲁一格鲁"(或格利一格利、居一居)，这些表达形式可能是一个字。我想引证一个故事，以至少能表明被盘问的人有时比盘问者高明得多。"当一个尼格罗人礼拜一棵作为其神物的树并献上食物的时候，有一个欧洲人问他是否认为树可以吃食物。黑人回答说：'啊，树不是神物，神物是一种精灵，看不见的，但是他降临到了这棵树。可以肯定他不能享用我们的食物之体，但他享受了这食物的精灵部分，我们看到的只是他留下的实物之体'。"这个故事太完好了，几乎令人难以相信。但它又是建立在哈陆尔的权威之上的，因而至少可以作为一种警告，使我们不要用同一个标准去解释未开化人的各种献祭活动，不要用这个如此选择不当，定义糟糕的拜物教术语。

有些旅行者已习惯于"神物"这个最现代的概念，他们实际上用这个词代替了上帝，他们生活在未开化民族中间，但却用这个时髦的术语写他们的报道，于是就越发混乱。例如有一位旅行者告诉我们说："土著说伟大的巴姆巴神物住在灌木丛中，没有人看到过他或能够看到他。当他死了时，神物祭司就小心地收集起他的骨头，以便复活并养育那些骨头，直到它们再次获得血和肉"。这里"伟大的神物"是用于该词的实证意义上，它的意义不再是神。生活在灌木丛中并且不能看到的"神物"，与神物或"格鲁一格鲁"相对立。神物无论我们用什么名称命名，都是无生命的、看得见的，它不仅在非洲，而且在全世界，到处都被处于宗教意识某一阶段的人们崇拜。

无所不在的拜物教

人们一旦走得如此之远，那就不必奇怪到处（无论古今中外、未开化民族还是开化民族）都可见到神物了。人们认为特洛伊城的帕拉狄翁是从天而降的，它可使城坚不可摧，也可称作一个神物。既然是神物，奥德修斯和狄俄墨得斯必须把它偷走，然后特洛伊才能被攻破。保塞尼亚斯曾论述说，在古代，希腊神的形象是用粗石制做的，他提到这些石头在他的时代（公元2世纪）还存在。他说在弗拉伊靠近荷马雕像的地方有30块大方石，每块大方石以一个神话名字命名，并受到人们的崇拜。把厄罗斯作为众神之首来崇拜的悲剧演员们仅用一块石头作为他的形象。据保塞尼亚斯本人观察，海托斯的赫拉克勒斯像，也是照古朴的形象用块石头做成的。他在塞斯扬提到梅丽奇俄斯的宙斯和帕特罗亚的阿尔忒弥斯的形象，都是天然之物，前者是个锥状物，后者则是个圆柱体。而在奥库梅诺斯，他描绘了美惠之女神的庙宇，她们只以粗石形象受崇拜，人们认为这些石头是在厄特俄克勒斯时代从天上掉下来的。这些美惠女神的塑像是在保塞尼亚斯时代才坐落在庙宇之中的。

在罗马也是一样。确信是从天而降的石头总是受到崇拜，以保佑人们在军事活动中获得胜利。马耳斯本人的形象是一根长矛。在两次海战失利之后，奥古斯都曾作为惩罚，从队列中摈除了神物内普图涅。据塞维都尼亚说，尼禄虽极蔑视所有的宗教，却一度极其信奉叙里亚·得亚。然而这段时间不长，后来他又以极其无礼的态度对待叙里亚·得亚的形象。实际上有个不知名姓的人送给尼禄一个姑娘的雕像，作为其消除阴谋的保护者，此后不久，他果然发现一个要谋害他的阴谋，于是立即把那姑娘的

雕像作为最高神加以崇拜，一日三祭，并声称它能使他预见未来。

假如这一切都发生在(马里的)廷巴克图，而不是发生在罗马，我们不应称之为拜物教吗？

最后我们转向基督教，在罗马天主教国家的下层民众手里，圣徒肖像所获得的待遇难道不是臭名昭彰的吗？德拉·瓦尔曾叙述说葡萄牙海员们把圣安东尼的肖像钉在船首斜桅上并跪着对肖像说："啊，圣安东尼，请你呆在这里吧，请你保佑我们一路顺风"。弗雷泽亦写道一位西班牙船长把圣母玛利亚的小肖像系在桅杆上，说它应挂在这里直到刮起顺风为止。科泽布尔说那不勒斯人在圣像没有满足其要求时就鞭打它们。此外我们还得知俄国农民在做不体面的事情时要掩盖圣像的脸，不仅如此，他们甚至会向邻居借用特别灵验的圣像。所有这些在陌生人看来都会当作拜物教。然而如果我们自问：这类献给圣母玛利亚和圣徒形象的崇拜，在欧洲大地如何成为可能之事，那在我们眼前将会展现什么样的观点？我们为什么把它们看作与非洲尼格罗人中的崇拜完全不同？为什么把他们的神物说成似乎是昨天的东西？

概言之，如果我们看到历史所显示的各个宗教中唤作神物的东西如何只是派生的东西时，为什么还要把非洲的神物(我们不了解那里宗教更早阶段的发展状况）看作原始的？如果到处都有神物的起因，如果拜物教到处都或多或少伴随着已发展的宗教观念，那我们为何坚持认为拜物教是非洲宗教的起点？如果我们用在非洲发现的涉及拜物教的东西不能解释所有其它宗教中的拜物教，难道就不能借助历史显示于我们的各宗教中的相似现象，更好地解释非洲的拜物教吗？

没有一个宗教仅由拜物教构成

如果不曾证明或根据事情本质不可能证明，非洲或其它地区的拜物教就其本意来说确是宗教的原始形式，那么也就不能说明，拜物教在任何地方(无论非洲还是其它地方)都会构成某个民族的全部宗教。尽管我们对尼格罗黑人的宗教了解得很不完善，但我认为可以说，无论在什么地方，若有机会通过长期耐心的交往而查明最低级的未开化部落的宗教感情，就会发现没有一个部落没有超出所谓神物崇拜的东西。对某种可见对象的崇拜极其广泛深入地流行于非洲部落中间。尼格罗黑人的智力的与情感的意向或许会明显地趋使他从事那种退化的崇拜。所有这些我都愿意承认。但我坚持认为，拜物教只是一种衰败的宗教，在非洲和在其它地方一样，尼格罗黑人有着比崇拜树干与岩石更为高级之宗教观念的能力，许多信奉神物的部落，同时还对神抱有非常纯粹、非常崇高、非常真实的情感。只要我们用眼睛去看，并不须要详细看罢不完善的东西之后才能看到完善的事物。我越研究未开化民族的宗教，就越发确信如果我们想对它的目的作出真实的判断，就必须以其所达到的高度来评价它，就象我们评价阿尔卑斯山一样。世界各地的宗教都是一种追求而不是一种完成，所以当我说应当从宗教的本质而不从其表面现象判断它，不仅如此，不仅仅从它的本质而且靠它将来可能成为的东西以及它在自己最有才华的信徒那里所表现出来的东西来判断宗教的时候，我认为不论对我们自己的宗教、还是对尼格罗黑人的宗教，都是一样的。

非洲宗教中的较高成份

为了在目前条件下获得对非洲尼格罗人真正宗教的较准确的观念，所能做到的一切，韦兹在其经典著作《人类学》中都做了。韦兹曾以真正的学术精神编辑了亚里士多德的《工具论》，探讨他的课题。他不仅对自己公正无私，而且在引证权威论述之前也要仔细考证他们是否公正。他的著作在英国闻名遐迩，而且他的许多材料和观点都在泰勒先生的极好的解释中引用。韦兹就尼格罗人宗教的真正性质所得出的结论，可以用他自己的话来阐述：

"尼格罗黑人的宗教通常认为是多神教的特别粗糙的形式，并且用拜物教这样一个专门术语作为标志。然而较严密的观察清楚地说明，除了尼格罗人的品性产生出的过分和奇异的特点（这影响到他们的一切行为）之外，他们的宗教（与其他未开化民族的宗教比较）既不非常独特，也不特别粗糙。如果我们只看到尼格罗黑人宗教的表面或力图从毫无理由的前提出发解释它，就只能得出上述观点。而较有深度的调查，诸如近来某些著名学者成功作出的调查，导致了令人惊异的结果，某些尼格罗人的部落（不可能受到过较高文明民族的影响），其宗教观念之复杂，远远超过了几乎所有其他未开化民族。如果我们不愿称他们是一神论者，至少也应说他们和真正一神论的边界已经非常接近了，尽管他们的宗教混淆着大量的通俗迷信，而这些粗俗的迷信在其他人看来，几乎窒息了所有纯粹的宗教观念"。

韦兹本人认为，威尔逊的《西非：历史、现状与前景》（1856）一书是一部佳作，但是他还从其它渠道，尤其从传教士的报道中收集了许多材料。威尔逊第一个指出，我们选用拜物教一词所

指的东西，与尼格罗人真正的宗教相距甚远。有充分的证据说明被描述为神物崇拜的同一部落民们，既相信众神，也相信一位至高无上的善神。他是世界的创造者，在不同的部落中，对之有着专门的方言名称。

据说没有人见到过那里的土著崇拜最高的神，见到的只有对神物的崇拜。但这出自许多原因。或许出自过分的尊敬，或许出自粗心大意的忽略。虽然奥古人或阿善提人用称呼苍天的名字称呼最高的神，但却意指他为人格的上帝。他们说他创造了一切，并且是一切善行善事的赋予者。然而，尽管他是无所不在和无所不知的（甚至人们想什么都知道），并在人们遇到烦恼或不幸时怜悯他们，人们却认为世界是由他委托给较低下的精灵统治的。而这些精灵中有的相当恶毒，只有它们向人们索取崇拜和祭祀。

克鲁克香克提请人们要注意黄金海岸的尼格罗人具有同样的品质。他认为他们对创造世界并统治世界的至高无上的上帝的信仰，是非常古老的。但是他补充说土著很少祈求他，只称他为"伟大的朋友"或"创造我们的他"。只有在极其庄重的祈祷中，他们才喊出"我们在上帝的掌握之中。他愿做在他看来是正确的事"。巴斯勒的传教士们也肯定了这种看法，人们肯定不会怀疑他们是有所偏心的。他们也承认自己对至上的上帝的信仰绝非没有影响尼格罗人。在深深的悲痛中他们常对自己说："上帝是最古老最伟大的。他看到了我，我在他的控制之下"。传教士还说："他们除这种信仰之外还信奉成千上万的神物，但就此而言，不幸和许多基督徒是相同的"。

奥古人或阿善提人明确地认为上帝是高上或至高无上的，是创造者，是阳光、雨露和一切善美之物的馈赠者，是无所不知的，同时还认为上帝把他创造的精灵安置在山丘、溪谷、森林、田

野、河流和大海，作为一方之主。它们象人一样地可以接触，偶然还可见到（尤其是祭司）。它们大多数是善良的，但有些则是邪恶的精灵。由此来看，这些尼格罗人至少可以和欧洲人媲美。欧洲人承认有个至上的恶魔，他是人类的敌人并住在彼岸世界。

非洲人给以至上神的某些名字最初意为太阳、苍天、雨师，而另一些名字则最初意为天主，在天之主或在天之王、不可见的创造者等。耶布人是以这些名称向他祈求的，并在祈祷他时面朝地面。其中有段祈祷词说："在天的上帝，保祐我们免病消灾。上帝啊，保祐我们得到幸福和智慧"。

弗南多波的伊迪亚赫人称至上神为鲁比，但认为还有许多较小的神灵担当人和至上神之间的协调人。而喀麦隆的杜亚拉人则用同一个名字称呼至上神和太阳。

约鲁巴人信仰天主，称之为奥罗伦。他们也信仰其他神灵，他们说位于卡坎达地区(东经5度、北纬8度)的伊弗是众神的住所。这是另一个奥林匹斯山，已经埋葬在大地中的太阳和月亮从这里再次复活，人们还确信，人就是从这里产生的。

罗默告诉我们，阿克拉民族中有一种对初升太阳的崇拜。而齐默曼则否认那里的人崇拜任何偶然的对象(一般称作神物)。我们从传教士的报告中得知那里称呼最高神的名字是琼玛亚(既有雨的意义，也有神的意义)。这个"琼玛亚"可能和黄金海岸的上帝之名"琼摩"相同。"琼摩"也意为苍天，他也是无所不在和永恒的。一位身为神物祭司的尼格罗人说："我们根本无法每天见到他送来的阳光雨露如何使草木和谷物生长！他怎么不是创造者？"云彩看作他的面纱，群星视为他脸上的珠宝。他的孩子们名叫"旺"，乃是充满空气中的在地上完成他命令的精灵。

这些"旺"(它们也被错当成神物)是古代许多宗教、不仅仅

是非洲宗教中的重要因素。哪里人和神变得疏远了，它们就出现在哪里，以中间人或协调者的身份填补人自己制造的空白。当塞尔苏斯为崇拜神怪辩护时，也表达了相似的观点，他对那些拒绝古老的神怪崇拜的基督徒说："上帝不能忍受错误。上帝也无所失。较低级的精灵根本不是他的敌手，因而不会不满于我们对精灵的尊敬。在它们身上，我们尊崇的只是它们从他那里分享而来的点滴权威，用一句老生常谈的话说，无论你怎样不服从和反抗他，唯一的主都是他"。

在黄金海岸，人们相信这些"旺"居住在天地之间，它们有孩子，会死，也会再生。有一个专管大海的旺，大海中的一切都受其驾驭；还有其它专司河流、湖泊、泉水的旺；有专管小块土地(围起来的)旺，也有专管用一小堆土掩盖牺牲的旺；另外，有些旺专管某种树或某种动物(诸如鳄鱼、猿、蛇等)。然而有些动物对旺来说是神圣的。有些旺专管专司神物制造者为旺雕刻的神圣雕像，有些神像是用头发、骨头和线团制成的，有的则作为法宝出售。这里我们清楚地看到旺与神物的不同，神物是外表，旺则是存在于其中的精灵，尽管这种精灵无疑很快地缩小到现实表现之中。

在阿克瓦平，既表示上帝又意为天气的词是"简克库邦"。在邦尼也是一样。在东非的马库阿人中有一个词既具有上帝之意也具有天空和云彩之意。在达荷美，把太阳说成至上的，但却不享有任何崇拜。伊布人认为有个世界的创造者，他们称之为特舒库。他有两个眼睛和两个耳朵，一个在天上一个在地上。他是看不见的而且永远不睡觉。他可以听到一切，只要人们接近他，他就可以到跟前。

还有什么比这更简朴更真实？只要人们接近他，他就会到来！我们还能说什么呢？

人们深信善良的人死后可见到他，坏人则被投入烈火。我们难道不是说着相同的话吗？

某些尼格罗人知道神物崇拜的退化性质，阿克拉人就曾讲过只有猴子才是神物崇拜者。

我不能担保这些论述都准确，其理由我已充分解释过了。我接受它们是依据一位学者的权威，他熟知各种古代文献，这就是韦兹教授。总之它们肯定是给出了一个与通常人们形成的印象完全不同的尼格罗人形象。无论如何，它们说明了尼格罗人的宗教不是单一的拜物教，而是极其多方面的。在尼格罗人的宗教中确有神物崇拜，或许比其它宗教为多，但因何得出这样的断言：尼格罗人的宗教就是拜物教，而且仅仅是拜物教，尼格罗黑人从来没有超越过这个最低的宗教阶段？我们已看到非洲宗教中有着非常清晰的崇拜居于自然界不同物体中精灵的痕迹，以及追求一种至上的隐蔽的、由太阳或苍天显示出的精灵的那种情绪。太阳或苍天构成了从可见的通达不可见的，从自然的到超自然的上帝的桥梁。既便不总是如此，也是一般如此。然而除了太阳之外，尼格罗人还崇拜月亮，把它当作月份和季节的驾驭者、时间与生命的决定者。在树下进行的献祭，很快变成对树的献祭，尤其是目睹过氏族与部落世世代代所经历的苦难与欢乐的古树。

动物崇拜

除了这些在自然崇拜名下可以理解的东西之外，还有动物崇拜的明显迹象。揭示尼格罗人崇拜动物的动机是最困难的问题之一。论述早期宗教的大多数学者所犯的错误就是他们都以为每个需要解释的风俗只能有一个动机。然而一般说来有许多

原因。有时是相信死者的灵魂居留在某种动物身上。在某些地方,让动物,尤其是狼吞食死尸,结果那些动物被看作神圣的。猴子被看作与人相似,它们极少伤害生灵,而且有时还象人一样惩罚自己的罪恶。在某些地方,人们相信猴子是会讲话的,只是假装哑巴以逃避劳动。或许因此而产生一种不愿象杀死其它动物那样杀死它们的意愿,从这种意愿到把它们归结为某种神圣不可侵犯的只需跨进一小步。我们知道大象由于其超常发展的理解力,也唤起了相似的情感。人们不愿杀死它们,既便是不得不如此,也要请求被害者原谅他们。大象在达荷美是一种自然的神物,若杀了一头大象要举行许多涤罪仪式。

在某些地方,人们认为被某种动物杀死是幸运的,比如达荷美人就认为被豹子杀死是幸运的。

人们之所以带着某种恐惧看待蛇,收养和崇拜蛇,出自许多原因。毒蛇是可怕的,因而受到崇拜,尤其是拔掉(或许是秘密地)毒牙以后的蛇。其它的蛇作为家畜,作为预报天气的是有用的,或许因而一直饲养并得到重视,在一段时间以后获得崇拜。当然这里所说的崇拜是对未开化民族常用的崇拜一词的较低意义。死者幽灵会在某种动物身上居住一个时期的观念是极广泛流行的。一想到蛇的生活习性,它藏在已废弃或有人居住的房屋里,突然出现,用奇怪的眼睛凝视着居民,我们就会理解它们所带来的迷信恐惧。此外我们还知道,无论古代还是现代,许多部落一直采取蛇的称号,这或者是为了维护他们居住该地的权利,或是由于(正如戴德鲁斯认为的)蛇一直用作他们的旗帜,他们团结振奋的象征,或象我们所指出的,蛇是他们的图腾或顶饰。也正如戴德鲁斯所指出的,人们选择蛇做旗帜,或许由于它们有神性,或许由于它们作为旗帜而成为神。无论如何没有比这更自然的了:人们出于这样那样的理由把自己称作蛇,并迟早有一天

把蛇当作自己的祖先，最终变成他们的神。在印度的早期时代，蛇在史诗和民间传说中具有突出的份量。它们很快变成我们托儿所故事中的妖精和鬼怪之类的东西，在印度某些最古老的建筑装饰中，蛇总是和乾闼婆、阿布沙罗斯、欣那罗斯等一起出现。

与印度完全不同的是《波斯古经》中的蛇，《创世记》中的蛇，希腊神话和日耳曼神话中的恶龙。最后，蛇还作为永恒的象征出现，或者是依据它的脱壳，或者是因为它自己可以盘卷成一个完美的圆圈。这些动物，每一个都有自己的传记，若把它们混在一起就象把所有叫亚历山大的人写在一本传记里一样。

非洲的动物寓言是《伊索寓言》式的，虽然不是所有的部落都有，但却十分丰富。它经常讲述在早先的某个时代，人和动物能够交谈。在波努，据说有人向他妻子泄露了动物语言的秘密，从此这种交谈便中断了。我们还得知，在非洲只有人是不作为神而受到崇拜的。如果在某些地方一些强悍的首领受到极度的尊敬，那我们一定不要忘记在罗马帝国最辉煌的时代，奥古斯都及其后继者都得到神圣的荣誉。那些畸形的、矮小的、患白化病以及其它病症的人，尽管不被称作神圣的，但也经常被看作奇异的和可怕的。

心灵崇拜

最后，对死者的精灵极为崇敬。死人的骨头经常保存起来，并待之以宗教的敬意。阿善提语中的“克拉”一词意为人的生命。如果用作阳性意为引诱人做坏事的声音，如果用作阴性是劝人远离邪恶的声音。最终克拉成为借助巫术才能接近的人的保护才能，它愿意用献祭求得保护。一个人死了以后，他的克拉就变成西萨，而西萨则可以再生。

非洲宗教的多元性

于是我要问：一个非常多方面的宗教可否简单归结为非洲神物崇拜？难道我们在迄今所知不多的关于尼格罗人信仰与崇拜的材料中，没有发现其它宗教具有的每一种成份吗？难道不是只有微乎其微的证据说明有个时期尼格罗人只有神物崇拜而别无他物吗？我们所有的证据不是指向了完全相反的方向吗？即拜物教只是一种寄生的发展，只有联系特定的前提它才是可以理解的，但它从来都不是人类心灵最初的冲动。

从心理学的观点来看，真正的难点在于如何把我们在尼格罗黑人部落中发现的那些理性的甚或是崇高的宗教观念的痕迹同神物崇拜之粗劣形态协调起来，从而使理论自圆其说。然而我们必须记住，每个宗教都是智慧与愚蠢，古老与新奇之间的折衷物，人类思维在其探索神圣理想的领域里飞得越高，象征性的东西（儿童与大多数人是需要的）越不可能把庄严而精致的抽象概念逼真地表达出来。

当然，在解释中什么都可以说，甚至可以为各种各样的神物崇拜辩护。神物崇拜经常助我们一臂之力，它经常提醒我们注意到自己的责任，它经常提醒我们的思想从物质的对象到达精神境界，它经常在我们难以平静时安慰我们。人们还常常说它是完全无害的，因而对人类某些最智慧的导师狂热地斥责它感到百思不解。这在有些人看来相当奇怪：“十诫”当中首先以最简洁的形式阐述了人类最高的和最本质的职责，其次才是禁止任何偶像的诫命“不可为自己雕刻偶像，也不可仿照天上、地上和地下、水中的百物做什么形象，不可跪拜那些像，也不可崇拜之”。

要理解这些话中深含的智慧，就要研究古代宗教的历史。要查阅非洲、美洲、澳洲有关宗教节日的描述，同时也要目睹我们基督教大大小小教堂中的浮华与炫耀。没有任何论证可以证明所有这些外表与象征有什么谬误。我们知道，对许多人来说它们是帮助和安慰。但有时历史比论证更有力和更严峻无情，宗教切切实实教给我们的教训之一，就是不断诅咒和反对人们把不可见的变成可见的，把精神的变成物质的，把神圣的变成人的，把无限的变成有限的，这些诅咒在世界各民族中都是屡见不鲜的。我们可以因反对可怜的尼格罗人的神物崇拜而感到自安，但我们当中恐怕极少有人敢说在自己的教堂或自己的心里既无神物亦无偶像。

在我们考察了从布罗塞斯至今有关拜物教的大量著作之后，可做四点归纳：

1．神物一词的意义从它最初使用直到现在一直不明确，而且一直为大多数学者广泛应用，因而它包括了宗教崇拜对象的几乎所有的象征性或模仿性的形象。

2．在有历史的民族中，我们发现归之于神物范畴下的一切，都有其历史的和心理上的起因。因而我们没有理由认为哪个民族可以例外，不能认为只在我们不了解其宗教发展情况的民族中才有神物崇拜。

3．没有一个宗教完全与拜物教无关。

4．没有一个宗教完全只是拜物教。

假设的对拜物教的心理需要

我认为这已充分表明了我对普遍的原始拜物教理论的看法，或者说是无论如何搞清楚了迄今我们所知道的有关神物崇

拜的事实，但它丝毫不能解决宗教之自然起源的问题。

当然，坚持拜物教的人会提出反对意见，至少是坚持拜物教实证论的会提出反对意见。这些都是事实，在我们的理论被接受之前，必须建立一个比较完善和强有力的理论。我们认为：宗教的最初动力来自刚刚萌芽的无限观念，它通过伟大的自然现象给人们留下印象，而不是由果壳、石头、骨头之类的有限物（亦即神物）唤起的惊异或恐惧造成的。

我们得知，不论我们至今掌握的事实如何（都在我们的感知范围内），它们都证明在宗教思想的最早阶段，必定有个时期（或历史的或史前的，或第三纪或第四纪的构层中）人们只崇拜树干和石头，其余什么也不崇拜。

在某些条件下，仅仅论证的推理远不如历史证据强劲有力，这种说法和我的意见相去甚远。然而我自认已尽力说明，恰恰在我们看来表现为活生生的神物崇拜例证的部落，如何具有那些我们在荷马与赫西俄德作品中也无法找到的那种直率天真、有时显得很崇高的宗教观念。人们将事实收集起来用以支持某种理论，尽管事实已烟消云散，或已归结为非常不同的方面，但理论还保持着。然而正如在我们的后方放弃任何堡垒都是危险的一样，回答拜物教的这种观点（尽管用最少的话）也还是应该的。

那些认为宗教必定在各地都是以拜物教为起点的人，是把偶然遇到的对象当作神物了。或者出于这样那样的理由，或者根本没有理由，那些神物被赋有特殊的能力，并逐渐上升为精灵或神的高位。他们不同意另一种观点，即神物一开始就只是一种寓意的象征，它是某种曾经认识到的力量的外部标志或证明。那种力量开始是与神物有别的，但后来人们相信它居住在神物之中，随着时间的推移，人们认为这两者就是一回事了。既然如

此，对于研究人类思维发展的人们来说，真正的问题就是这种曾经被人们认识到、后来认定居于神物中的力量如何起源和发展的。宗教生命的真正起点就在这里，神物只不过是派生的表现罢了。如果我们象泽勒教授一样说"空想与幻想把非生命非理性的事物拟人化为神"这是很不够的。关键在于这种幻想从何而来？在万物之先的、无缘无故的、具有不合理属性的神从何而来？

而我们至今涉及的拜物教理论却是这样说的：偶然对象的崇拜不仅而且必定是宗教观念发展中必不可免的第一步。人们对我们说，宗教不仅是而且一定是以在石头、骨头、树干以及诸如此类之物中感到神的存在为起点的，而且只有从这个阶段出发，人们才能达到别的概念，诸如力量、精灵、神祇，或其它我们愿意使用的名字。

如何产生神物的超自然属性？

现在让我们仔细看看这种理论。当旅行者、民族学者、哲学家告诉我们未开化部落把石头、骨头和树看作他们的神时，是什么使他们感到惊异呢？肯定不是石头，骨头或树；不是受崇拜的物体而是受崇拜物体所代表的东西，即神。石头、骨头、树木，到处随手可得，但研究人类思维发展的学者们却希望了解它们中较高的属性从何而来，或直言之，它们的"神性"从何而来？这才是关键之所在。如果一个小孩子带着他的猫走到我们面前说它是个脊椎动物，令我们感到惊奇的第一件事肯定就是这个孩子从哪里听到脊椎动物这个名称的？如果神物崇拜者把一块石头拿到我们面前并说它是一位神，我们也会产生同样的问题，你从哪里听到这个名字？你用这个名字指什么？把论述古代宗教的作者们感到的困难看得微不足道，真是件怪事。

当我们把这种观点用于一般的拜物教理论时，就会看到问题实际上是精灵或神能来自石头吗？若把问题说的更明了，那就是我们能够理解从石头的观念转变为精灵或神的概念是个很大的转变吗？

拜物教的偶然起因

有人说没有比这种转变更容易的了。但怎样转变的？我们被要求想象一下人类还没有任何超出五官所赋予的观念时，突然看到一块闪闪发光的石头或一个明亮的果壳时的心情，出于惊奇将它拾起，出于心爱将它保存，然后使自己信服这个石头不是一般的石头，这个果壳和一般的果壳不一样，它具有非凡的力量，这种力量是其它石头和果壳所不具备的。我们还可设想一下，那块石头可能是一个人在某天上午捡到的，他那天参加了严酷的战斗而且胜利归来，那么他非常自然地把获胜的关键归功于这块石头。我们被告知说，这块石头后来就作为"幸运"被人们一直保存下来，它很可能不止一次成为吉祥物。实际上这些石头只有多次证明是吉祥的，才会被作为神物而保存下来，人们才会相信它具有某种超自然的力量，相信它不是一块普通的石头，而是有力的精灵并具有享受幸运的所有者赠与它（或他）的各种尊敬与崇拜的权利。

我们得到保证，这整个过程在其非理性中是非常合理的。我不否认这一点，我只是怀疑这种说法是否展现了未开化思维的非理性。但这里所描绘的整个过程不是和现代思维更接近而与古代思维或原始思维更远吗？不仅如此，我还要问：把那时人们已经在探索无限方面走得很远并充分拥有这类观念全都排除在外，我们就能把它作为需加解释的起源来接受吗？

未开化人象儿童吗？

早先认为拜物教涉及的心理学问题只需借助于儿童玩娃娃或儿童踢打绊倒自己的椅子就可解释。然而这种解释现已弃之不用了。因为即使假定拜物教只是认为物质对象具有生命、活动或人格，称之为形象主义、万物有灵论、人格化、拟人说、或神人同感同欲说，但仅这个事实（儿童做的和成年未开化人做的完全一样）不能帮助我们解决心理学问题。这个事实（假定它是事实）对于儿童是神秘的，对于未开化人也同样是神秘的。除此之外，尽管把儿童称作未开化人或把未开化人称作儿童有一定道理，但在这里我们也必须把握两者的区别。未开化人在某些方面是儿童，但不是在各方面皆如此。没有一个未开化人在成年阶段还不会分清动物与非动物的区别，比如绳子和蛇的区别。说未开化人和儿童一样，是说他们用自己编造的隐喻哄骗自己。另一方面，现在的儿童极少能帮助我们获得未开化人曾获得过的观念。我们的儿童，从其精神生活的首次意识起，就包围在充满高度发展文明的思想氛围之中。一个儿童不会被穿着讲究的布娃娃欺骗，也完全可以控制自己不去踢碰到自己的椅子。他会是个小哲学家，但不会是个未开化人，更不会产生拜物教。未开化人和儿童所处的背景与环境是如此完全不同，因而要使它们之间的比较能够获得哪怕是最微小的科学价值，也要以极大的细心，进行两者之间的比较。

我非常赞同人们对原始拜物教的信念：如果我们要把宗教解释成人类的普遍特征，就必须解释它赖以产生的普遍存在的条件。如果有些人拒绝与主张有个原始启示或宗教本能（它使人和动物区别开来）的人讨论宗教起源的问题，我不会责备他

们。我们应当尽一切努力从共同的基础和妥善安全的基础出发，从人们的原本状态出发，即从除了五官提供给他知识之外毫无所知的人开始。当然，那种人可以捡拾石头、骨头或果壳。于是我们问原始神物理论的拥护者们：当人们在捡石头或果壳时，如何同时也捡起超自然力量的概念、精灵的概念、神的概念，以及崇拜某个不可见存在的概念的？

四个阶段

我们被告知有四个阶段（十分著名），由此一切都解决了，拜物教的起源也变得完全可以理解了。首先，有一种惊奇感；其次，是引起惊奇的对象的拟人概念；第三，承认物体与某种结果诸如胜利、风雨、康复之间的偶然联系；第四，把物体当作值得尊重与崇拜的力量来看待。但这不是在用华丽的词句掩盖困难而没有解释问题吗？

人是绝不可能对一块石头或一个果壳感到惊异的，就算有人因此而感到惊异吧，但他们对石头或果壳采取拟人观点的意义何在？如果我们把它变成平易的英语，它不多不少只意味着不是把某块石头作为与其它所有石头相似的石头，而是假定那块特殊的石头不是一般的石头，它具有人的感情。当披上技术的语言外衣，当我们用较长的名字如神人同感同欲说、拟人说，人格化、形象主义之类时，这种说法显得很自然。看来，真的没有别的东西比说石头是一块石头但却不完全是石头，石头是个人然而又不完全是个人，更能极大地歪曲普通常识亦即五种官能了。在经过一系列中间环节后，我充分意识到这种矛盾产生于人类思维，但它不可能突然一下子产生。它们在一开始时是不存在的，除非我们承认干扰的影响比原始启示更非凡。宗教学的目

的是要揭示人类思维是如何通过微小的、怛怯的一步步，从可以理解的进入到乍看起来是超出我们理解能力的范围。如果我们认为这些需要解释的事属于理所当然的，如果我们承认原始人把石头看成与人相象的东西是完全自然的，如果我们满足于神人同感同欲论、万物有灵论、或形象主义之类的词，那一切其它问题自然不在话下了。每个有人性的石头都有权称作超人，这自然离神圣只有咫尺之遥；我们也不必奇怪对于这种物体的崇拜比对于石头或人的崇拜为多，它也是超人的，也和神圣相距不远。

拜物教不是宗教的原始形式

我的立场很简单：有些人认为原始拜物教是理所当然的东西，而在我看来恰是尚待证明的东西。他们理所当然地认为每个人都赋有构成神物本质的概念，称之为力量、精灵或神。他们还理所当然地认为偶然的对象诸如石头、果壳、狮子尾巴、一团头发，以及类似的废物中，具有神统的或神赋予的品性。然而他们完全忽略了下述事实：所有的人一旦他们怀疑有超感觉的、无限的或神圣的东西存在，此后便会在偶然的和无意义的物体中发现它的存在。他们更理所当然地认为，不仅现在有而且任何时代都有仅仅由拜物教构成的宗教；或者另一方面，没有一个宗教与拜物教无缘。然而我最后的和最严肃的反对意见是，那些确信拜物教乃是宗教的普遍原始形态的人们所依赖的证据，是没有一个学者或历史学家所能接受的。所以，我们完全有理由放弃拜物教一直是或必定是一切宗教起点的理论。如果我们想发现人类最初怀疑有超感觉、无限和神灵存在时心里有什么样的感觉印象，则必须从别的方面去探索。

第3章　印度古代文献为研究宗教起源所提供的材料

研究宗教文献的益处

我们没有着力研究非洲、美洲、澳洲第三纪和第四纪层次中的宗教起源，看来更胜一筹的作法是首先观察这样的国家：在此我们不仅可以发现较晚的构造，宗教发展的表面和岩屑，而且至少可以看到和研究某些较低的层次，宗教的表土就附着在这些层次上。

我很清楚这种研究也是困难重重，完全可以与研究未开化民族的困难相比，但是在这块土地上，我们耕耘的愈深，愈可指望得到丰盛的收获。

宗教的历史文献的确从未使我们回顾得很远。它们经常在其最有启发性的地方（接近古老河流的最初源泉）失去了线索。这是无法避免的。没有一个宗教在其初始之际便对周围世界是极为重要的。当它还禁闭在一个人及其12个门徒的心中时，它几乎不为人知。这一论断对民族宗教比对个人宗教更为适合，后者是由知名的个人创立的，而前者则是全民族一致努力精心致成的。民族宗教在许多世代中作为一种学说或仪式的实体并无可触知的形式，它几乎没有名字。只有在特定条件下它才成为

宗教，即它具备了坚固性和重要性之后，当它变成某些人或某个阶级的切身利益，并为后代搜集和保存其起源和最初传播的知识时，它才成为宗教。所以，这绝非出于偶然，而是出自人类本性的规律，我们掌握的宗教起源的解释几乎总是寓言性的（不可置信的），而绝不是历史的（就其严格意义来说）。

犹太教、琐罗亚斯德教等宗教观念的发展

尽管我们不可能在什么地方看到古代宗教最初的活生生运动，但在某些国家却可以观察到宗教观念的延续发展。而在美洲、非洲和澳洲的未开化人中，这是不可能的，了解他们的宗教现状已是困难之极，而其起源如何，它一千年前是什么样子，则完全超出我们的能力。

许多所谓有经典的宗教也有同样的难题，至少有相似的困难，在犹太人的宗教中，虽有发展与衰败的痕迹，但只需耐心的研究就可以发现。然而大多数论及《旧约》的研究者看来一心想要掩藏这些痕迹，而不是揭示它们。他们想使犹太人的宗教从一开始就具备既成的形态，由于上帝的启示，其所有各部分都完备无缺，即使有可能腐败的话，无论如何也不能改进。但犹太人一神教的前身是"在洪水的另一边和在埃及"的多神教这一点现已被大多数学者承认了。在同一部圣典中，不易发现比这更对立的两种情感：《利未记》记载了燃烧祭品的规则和章法以及诵经师的话："你本不喜爱祭物。若喜爱我就献上、燔祭你也不喜悦。上帝所要的祭是忧伤的灵，上帝啊，忧伤痛悔的心，你必不轻看"。而在《诗篇》（51）却说："那时你必喜爱公义的祭和燔祭，并全牲的燔祭，那时，人必将公牛献在你坛上"。

很明显，这里有一种发展的迹象，尽管某些宗教学者很难把

发展的观念和启示宗教的性质调和起来。

适用于摩西宗教的东西也适用于琐罗亚斯德的宗教。琐罗亚斯德教在我们面前也是从一开始便是完美无缺的体系，由阿胡拉·马兹达启示，被琐罗亚斯德宣布的。细心的学者能够发现《伽泰》中的某些古老成份，但除此之外，我们对波斯古经中真正发展的线索，只能有微薄的知识。

其次，对于希腊和意大利的宗教与神话，要想明辨其襁褓期、青年期和壮年期也是极为困难的。我们可以在后来的研究者那里发现一些《荷马史诗》中不曾出现的观念，但却毕竟不能由此得出结论说这些观念是后来发展的，或说具有派生的性质。一个神话可能一直属于一个部落，一位神可能在一个地区享有主要的崇拜，而我们是通过后来的诗人了解这些的，但丝毫不能由此证明它们的起源较晚。此外，在研究希腊罗马宗教方面有一个极不利的条件，我们没有可以真正称作经典的东西。

印度宗教的发展

在提供真正研究宗教创生与发展的机会方面，没有一个国家可以与印度相比。我特别强调用“发展“而不用“宗教史”一词，这是因为就“历史”一词的一般意义来说，在印度文献中几乎是闻所未闻的。但是我们能够在印度比其它地方更好地观察和研究宗教思想和宗教语言是如何产生的，它们怎样获得力量，又怎样以口传心授的方式传播开来，并改变了形式，但又总是与其创生源泉保持着依稀的联系。

所以当我说，印度的圣书为人们一般地研究宗教，尤其研究宗教的起源和发展，与印度的语言即梵语为研究人类言语的起源和发展一样，都能提供独具特色而又意想不到的便利条件时，

我认为这没有言过其实。这也是我之所以选择印度古代宗教为我关于宗教起源和发展理论提供说明的理由。这个理论是我长期研究印度圣书得出的。它立足于事实，当然，我要为此作出解释。

《吠陀》在宗教学中的正确地位

如果说，宗教的起源和发展在世界各地都一定与印度一模一样，那就和我的意思差之千里了。我们在这里也需要从语言学中引取鉴借。人们已不再否认，语言学家解决了一些最难解决的问题，梵语的批判研究是首屈一指、无与伦比的。我甚至要进一步说，为了充分理解其它语言所采用的方式和手段，也只有把它们和梵语的进程对照比较，才更为便利。但若象博普曾在马来语、波利尼西亚语、高加索语等方言中寻找梵语，或者想象雅利安语所采取的语法变化是实现人类语言目的的唯一可行的变化，那就是一个致命的错误。所以我们从一开始就要警惕，不要在人类宗教研究中犯同样的错误。当我们知道了印度古代居民如何获得自己的宗教观念，如何使之精致，使之改变，又如何使它们蜕化了，我们就可以说其它民族也可能是从同样的起点出发的，或许经过同样的变迁。但是我们绝不能做得过份，即重犯某些人的错误——他们发现或自认是发现了非洲、美洲和澳洲未开化民族中的物神崇拜就做出结论说每一个未开化民族都必定从拜物教开始其宗教生涯的。

那么，我们可以研究的印度早期雅利安居民宗教起源和发展的文献是什么呢？

梵语文献的发现

对大多数人说来，印度古代文献的发现，与其说是历史的一章，还不如说是一个童话，长时间内，人们对其是否货真价实至少有某种不信任，这是毫不足怪的。梵文著作（其手稿至今犹存）现在估计已达1万卷。如果亚里士多德得知与其同时代的印度——亚历山大发现的（如果不是征服的）印度——存在着比当时希腊丰富得多的古代文献，他会说什么呢？

佛教，印度古代文献和现代文献之间的疆域

在那个时代，真正古代婆罗门的文学剧本全都在演出。古老的语言已变化了，古老的宗教经过许多阶段已被新信仰取代了。在承认或摒弃婆罗门维护的大量古代神圣文献的主张之前，无论多么怀疑和谨慎，有一点是肯定的，并且这一点超出了理性怀疑的范围，即商德罗克图斯，在亚历山大入侵印度时曾被希腊研究者当作一个小孩子提到过，在亚历山大撤退之后，他成了帕利波特罗的王，他和塞留库斯·尼卡托是同代人，梅伽斯特内斯曾多次拜访他，在印度文献上他的名字是坎德罗古普塔，后来他在帕塔利布陀罗称帝，建立了新王朝，其孙子是阿育王。阿育王因庇护佛教而闻名遐迩，在他的统治下，佛教于公元前245年或242年举行大会。我们找到了第一批阿育王时代的碑文，它们还保留在印度不同地区的岩石上。这些碑文不是用梵文写的，而是用一种接近梵文的语言写的，其关系如同意大利文与拉丁文之关系。由此看来，梵语成为口语的时代在公元前3世纪以前即已属过去了。

其次，佛教，亦即阿育王的宗教，它与古代《吠陀》时代婆罗门教的关系，亦如意大利语和拉丁语、新教与罗马天主教的关系。实际上，佛教只有作为婆罗门教的发展和反作用才是可理解的。所以，与认为整个印度文献都是现代伪造品的人不同，与不愿相信自己眼睛的人不同，我们认为至少有两点可以信赖的事实：公元前3世纪，古代梵语已经衰落，仅仅成为“伏尔伽利”或“普罗克利特”（起源于梵语的古代印度语言），而《吠陀》的古代宗教也转化为佛教，被自己的产物即阿育王的国家宗教所取代。

被看作启示的《吠陀》

佛教与婆罗门教的一个基本不同点，在于《吠陀》是否具有神圣和启示的性质。这在印度早期神学发展中是非常重要的一点，我们必须更为细致的考察。佛教徒（尽管在许多点上是乔装的婆罗门教徒）否认《吠陀》有神启的权威。果真如此，我们可以推断在佛教兴起和流传之前，盛行《吠陀》神启的理论。

《吠陀》神启，因而是真确无过的主张，最初是什么时候由婆罗门提出来的，现在很难确定了。这类主张象其它同类性质的主张一样，看来是逐步发展，直到最后才公式化为启示的理论，象我们从其它宗教中了解到的，又沦为人造的。

《吠陀》诗人各自以风格极为不同的作品讲话。有时，他们创造了赞歌，并把自己的作品与木匠、织工、酥油制造者和划船人的工作相比较（Ⅹ，116，9）。

然而在另一些地方，出现了较崇高的情感。赞歌说成是由心塑造（Ⅰ，171，2；Ⅱ，35，2）并由口讲出的（Ⅵ，32，1）。诗人说

自己发现了赞歌(Ⅹ,67,1),他说自己在喝了苏摩汁之后获得了强有力的灵感(Ⅵ,47,3)。他把自己的诗比作从云中下来的阵雨(Ⅶ,94,1),或被风吹动的云(Ⅰ,116,1)。

后来,产生于心发之于赞歌的思想被称作神赋的(Ⅰ,37,4)或神圣的(Ⅲ,18,3)。认为神产生并塑造了诗人的头脑(Ⅶ,47,10)。神被称作诗人的朋友和帮助者(Ⅵ,88,4;Ⅷ,52,4)。最后神本人被称作预言家或诗人(Ⅰ,31,1)。如果诗人在赞歌中向神做的祈求实现了,这些赞歌自然就被确信为赋有神奇的力量,神与人之间的确有交往的思想便产生了(Ⅰ,179,2;Ⅶ,76,4)。灵魂与启示的观念也由此自然地生长起来。这一切在古代婆罗门的脑海里都是必不可免的。

然而与此同时,从一开始就有一种怀疑的观念也生长起来了。如果祈祷词没有被听到,如果敌人召唤其他的神胜利了(象在伐西施塔和维施伐密陀罗之间的争夺),那么不信任的感情就会产生,在某些段落里甚至出现了否认万神之中最受崇敬的神因陀罗的诗句。

然而,如果说《吠陀》之神圣起源的主张只不过存在于这些诗人的思想中,那就不会引起任何剧烈的反对了。只是到了整个《吠陀》的神圣及正确无误的性质由婆罗门加以维护(这一主张是婆罗门提出的),并被神圣地描绘为受到神启和正确无误时,反对(象佛教所做的)才成为历史上可觉察的。这一步主要是在《经文》时期形成的。尽管在《梵书》中《吠陀》的神圣权威被断言为事实,但据我所知,《梵书》还没有成为使所有反对派缄口不语的工具。而当时对立两派之间的分歧是非常之大的。后来虽然出现了专门用来称呼启示的词“斯鲁提”,并以此与《梵书》中的“斯姆利提”(传统)相对,但也没有用来打消各种怀疑和击败所有的反对派。在古老的《奥义书》中,尽管把《吠陀》的赞美

诗与献祭全都看成无用的，要以森林贤哲所教导的更高知识取而代之，但也没有被说成是欺骗而受到攻击。

然而反对派在《经文》时期却有了决定性的进展。亚斯卡曾在《尼鲁克塔》中引用库特萨的观点说，《吠陀》赞歌完全是毫无意义的。即便库特萨不是个真人的名字，只是个外号，但对《吠陀》那种毫无疑虑的尊敬，必定在亚斯卡和帕尼尼① 的时代以前就减弱了。若说佛陀是第一个和唯一否认《吠陀》神圣权威以及否认婆罗门建立在这种权威之上特权的人，那是根本不可能的。在印度如同其它地区一样，追寻异教的历史难上之难。最古的异教徒之一布利哈斯帕提的作品经常被后来的争论文章所引证，但至今未能在印度找到原文。在此我不涉及关于他的年代的观点，只论述那些归于他的观点，从而说明即使温和的印度人也会沉重地打击异教徒，并且进而表明婆罗门教的堡垒即《吠陀》的启示性质，对他们来说不仅仅是理论，而且是重要的历史现实。

在《萨婆—达萨那—萨姆格罗哈》（考埃尔教授翻译，1874）中，第一个作出哲学体系说明的是卡婆卡，他追随布利哈斯帕提的宗旨。他们所属的学派称作“卢卡亚塔”（流行于世界）。他们认为，除了四种元素以外一无所有，这种元素通过演化变成有组织的躯体后，才智方被创造出来，恰如令人如醉如痴的力量来自特定的元素混合一样。自我只不过是由才智控制的躯体，所以没有躯体也就没有了自我的证据。认识的方法就是感知，人生的目的在于欢悦。

但若如此定会有人反驳，为什么证明是智慧的人要奉献火祭和其它《吠陀》中的祭礼？对此，他们答道：

“你的反对意见不能作为反对的证据，所以不能接受，因为火祭等只有作为谋生度日的手段时才是有意义的，《吠陀》被三种错误（不信任、自相矛盾、同义反复）玷污了。其次，自称《吠陀》

大师的骗子们相互破坏，如《奥义书》的权威被自称《赞歌》与《梵书》权威的人推翻，而自称《奥义书》权威的人又反对《赞歌》与《梵书》的权威。最后，三种《吠陀》只剩下支离破碎的叙事诗，公众对此结果的看法是——火祭、三部《吠陀》、苦行者的旗帜，全都给自己涂满泥尘。布利哈斯帕提说，对那些根本没有男子气概的人来说，只能是谋生的手段”。

布利哈斯帕提还说过："如果说在格约提什托马仪式中被宰杀的牲畜会升天，那献祭者为何不直接献上自己的父亲？如果信仰会给死人带来福乐，那么当行者大行西去之际，根本不必为之准备口粮。如果天上的神灵仅由于地上人们的信仰就满足了，那为何不降些食物下来给站在房顶上的人？既然人还活着，即使他债务缠身也应让他们幸福生活，以奶油为食。而一旦躯体化为灰烬，又怎能再次归来？当人离开肉体走入另一世界，为何他爱其亲人并为其焦虑也不回来？婆罗门在此建立的东西都不过是谋财度日之道，所有这些为死者的仪式，在任何地方都不会有结果。《吠陀》的三位作者，是小丑、无赖和恶魔。所有著名的大师，所有'伽发利、图发利'等仪式，所有在《阿斯吠米陀》中规定的为女王所做的令人厌恶的仪式，都是小丑发明的，所以都是各种各样献给祭司的礼物。然而吃人肉是夜间四处觅食的恶魔所命令的"。

这些反驳有些可能是较晚时代的，但其大部分明显是属佛教徒的。如果在献祭中宰杀而牺牲会上天堂，一个人何不献上自己的父亲。这种反驳正如伯诺夫教授所指明的，乃是佛教论辩者所使用的论证。尽管佛教只是到了三世纪才通过阿育王而确立为国家宗教，但它在人们头脑里已经有了数代人的发展，这是毋庸怀疑的。而且尽管佛陀逝世的日期尚不能确切肯定，但由于传说他诞辰于公元前543年，我们可以稳妥地把佛教的起源

划定在公元前 500 年左右。

真正重要的是这个日期之前的梵文文献，亦即印度历史上的重要文献。我绝不是要否认卡利达萨的剧作《沙恭达罗》的魅力，它是非常现实的，尽管对它有一些贴金式的夸张赞誉。这位诗人的另一作品《云使》恰恰值得给予更高的赞誉，这是一部挽歌，是比较纯粹和比较完美的艺术品。只要我们去掉《拿罗》的某些片断，也会成为最有魅力的叙事诗。《潘卡坦陀罗》或《西多帕德萨》的某些寓言，也应当说是讲故事的杰出范本。但所有这些文学作品都是较晚近的，亦即亚历山大时期的。

这些作品皆为文学瑰宝，然而仅此而已。尽管我们完全理解它对W·琼斯爵士和科尔布鲁克之类的人构成一种闲暇时光中的愉快消遣，但绝不会构成人的研究对象。

《吠陀》语言的历史特征

这是与《吠陀》文献截然不同的。首先我们在历史的基础上看《吠陀》文献，它的语言和一般梵语不同。它包含了许多后来绝迹的形式，而这些形式却存在于希腊语和其它雅利安方言中。比如普通梵语中没有虚拟语气。比较语言学曾预想（而不是假设）梵语中有这种语气，而后一当发现和辨认了《吠陀》，就提供了大量的例证。

一般梵语也没有重音音标，《吠陀》文献却标以重音，它的重音体系展现了和希腊语体系相同的基本规则。

我想用一个例子说明：《吠陀》梵语和希腊语的密切联系。我们知道，希腊语“宙斯”和梵语“特尤斯”相同。然而特尤斯出现在较晚的梵语中，并且还是个阴性词。而在《吠陀》中，不仅发现它是阳性词，而且在字母组合中与希腊文和拉丁文的至上神名

是一致的。即宙斯、丘必特和特尤斯是对应的。此外，希腊语宙斯一词在主格中有高音，在呼语中有长音符号，梵语的特尤斯在主格中也有高音，在呼语中也有长音符号。希腊语法家曾无法解释这种变化，梵语却说明这种变化是建立在一般重音规则之上的。

在我看来，象特尤斯这类呼唤语有一个长音符号乃是最精美材质和最雅致作品中的珍品。近来，谁不对谢里曼博士不畏艰难险阻而使西萨利克和麦克涅的前希腊遗物重放光彩感到惊异不已呢？我是不想贬低其真正有价值的人，因为此举在我们眼前展现了希腊古典土地之上的新世界。但这些磨光或打孔的石头意味着什么？这些饮具、盾牌、头盔、乃至金冠又意味着什么？这可以与呼唤语特尤斯相比较吗？一方面我们有不会说话的金属、粗糙的艺术和非常贫乏的思想，另一方面是最完美创造与和谐无比的艺术作品，用比金子还宝贵的材料制成的人类思想。如果说建造金字塔或雕刻方尖塔用了成千上万的人，那么完成特尤斯，宙斯或丘比特这个词（最初意为发光体，最终逐渐精致地化为上帝的名字）却是数以百万计的人们建成的！而且《吠陀》本身就是许多座金字塔，它的底座点缀着这类珠宝。我们想做的一切，就是辛勤地挖掘、搜集、分类、辨认它们，以便再次打开那些最低矮的房屋，使所有迷宫中的最古老的东西——亦即人类思维重现光明。

这些并非孤立的事实，也不是希奇的古玩，不是说一声“了不起”就可完事的。呼唤语特尤斯和宙斯中的重音就象活组织还在颤抖、跳动的神经一样，在比较语言学的显微镜下显示出活力。它是有生命的、真正的历史生命。正如近代史没有中世纪史就是不完全的、中世纪史没有罗马史、罗马史没有希腊史就是不完全的一样，我们知道若没有雅利安人生活的第一章（它在

《吠陀》文献中保存至今)也是不完全的。

对于梵文研究来说，我们最初了解印度文献是从卡利达萨与布哈伐布提的精美以及湿婆和毗湿奴的可怕宗教开始的。只有原初的梵文才是梵文文献的重要时期，才值得成为认真研究的课题,它比现在所说的梵文重要的多，那时佛教尚未兴起,梵语还是印度的口语,而对湿婆的崇拜根本就不为人知。

《吠陀》文献的四个时期：

一、《经文》期，公元前500年

前佛教时代的印度文献可分为三或四个相继的层次。首先是《经文》期，它一直延续到佛教时代，并以独特的风格为显明的标志。它由最简洁和令人迷惑的形式构成，没有注释几乎就不可理解。我难以向大家描述它，因为我所熟知的其它文学中没有能够与此相比的东西。但是我可以引证婆罗门的一些著名说法，即那些《经文》的作者若节省一个单词比得知儿子降生还高兴。但大家都知道，如果没有儿子行葬仪，婆罗门深信自己是不会进天堂的。这些《经文》的主要目的,是搜集在古老的婆罗门居民点即“帕利沙德”中流传的知识。其中包括献祭的规则、对语音、词源和经文的解释，语法、格律、风格与法律的论述，以及几何学、天文学、哲学方面的论述。在每个课题中都包含着最初的观察、最初的思考，研究这些题目的学者们是谁也不能对此置若罔闻的。

现在看来,仪式虽不是具有科学兴趣的课题之一,但献祭的起源和发展却是人类思想史上重要的一页，而且没有任何地方的研究可以比印度的研究取得更大的进展。

语音学在印度兴起时还没有文字。那时，为了保持其赞美

诗的准确发音，发音学对婆罗门成为极为重要的。如果我要说，公元前五世纪的印度语音学在语言要素的分析方面就是现在也无法比拟，我相信自己不至于受到赫姆霍尔兹、埃利斯、或其他语音学专家的反驳。

在语法方面，我相信任何学者都难以从其它语言中找到比我们在帕尼尼的《经文》中发现的更为广泛的语言事实搜集和分类。

关于格律，我们由于古代印度作者的观察和使用专门的词汇，能明确肯定近代格律学家的最新理论、即格律最初与舞蹈、音乐密切相关。一般说来，格律的名称也证实了这一点。格律和踏步相关，格律一词来自旋转，最初意为一个舞蹈动作的最后三步或四步，亦即旋转决定了舞蹈与格律的整个特征。《吠陀》中表示格律的共通名称是“特利施图布”(三步)，因为其旋转由三步组成(〇一一)。

在谈到《经文》中的天文学和几何学时，我感到自己的把握不大。众所周知，在后来的时代里，印度人在这些课题方面成了希腊的小学生。但是我看不到有任何理由要改变我的观点，即有一种古代土著印度天文学，它建立了“27宿”。还有一种古代土著印度几何学，它的作用是构造祭坛和围栏。举例来说，在“苏尔伐”经文中曾论述了如何建造一个四方祭坛的问题，而且要使之与圆的祭坛的积量准确相等，这可能是解决方形圆形面积相等问题的最早尝试。② 无论如何，在这些早期经文中运用的术语在我们看来是土生土长的，我认为，它们值得渴望发现数学科学最初起点的人们以极大的重视。

当地仪式中的规则，涉及到婚姻、出生、洗礼、葬礼，教育的原则；世俗社会的习俗，继承、财产、纳税和统治的法律，这些东西都可在《格利雅经》和《达摩经》中得到无与伦比的研究。这

些东西是后来的成文法典，如《摩奴法典》、《雅格纳伐尔克雅》、《帕罗萨罗》以及其它法典的基本源泉。尽管后来的法典包含有古老的材料，但其表现形式肯定是后来的产物。

在《经文》里，我们还发现某些章节专注于哲学，包含着《奥义书》中思想的最初萌芽，这些萌芽在后来的六部哲学经文汇集中得到最完美最系统的论述。这些哲学经文是比较晚期的作品，但无论它们属于什么时期，它们都不仅包含着整个哲学思想发展的概括，而且在许多方向我们展现了哲学问题的论述，这些论述即便在目前不重视哲学的时代里也会引起惊异和羡慕。

二、《梵书》期，公元前600—800年

《经文》期的前身是《梵书》期。《梵书》也是散文体著作，但具有完全不同的风格，尽管语言方面相差无几，但却有着不同的目的。这些《梵书》大都加重音（而《经文》却不再如此），它们包含有关祭祀的详细讨论，由不同的家族流传下来，并署上不同权威人士的姓名。《梵书》的主要目的是传授和描述如何祭祀，但偶然也触及许多其它的有趣课题。《经文》总是把《梵书》当作自己的权威，事实上，如果不把《经文》当作《梵书》之后的作品，事情就不可思议。

《梵书》中极重要的部分之一是《森林书》，它提出纯粹精神上献祭的重要性。这是森林居士必须履行的，而在《奥义书》的结尾处，则是关于印度哲学的最古老的论文。

假如《经文》期始于公元前600年左右，那么《梵书》期至少要有200年的时间才能出现和发展，才会被大量古代教师援引为权威。但是我极少考虑这些年代日期。它们只对我们的记忆有所帮助。真正重要的在于认识到一个重要的文献层次，它位于《经

文》期之前，却置身于另一层次(我称之为“曼陀罗”期)之后。

三、“曼陀罗”期，公元前800—1000年

归之于这个时期的有《吠陀》韵文和套语的汇集以及有个系统的排列，这就是《梨俱吠陀》、《夜柔吠陀》、《娑摩吠陀》、《阿闼婆吠陀》。这四部《吠陀》是按照截然不同的神学目的和祭祀意图来划分的。每一部包含的韵文皆是特定等级祭司在特定祭祀活动中必须诵唱的。《娑摩吠陀》中的诗句是供歌唱祭司用的，而《夜柔吠陀》所含的诗句和套语则是供司祭低声轻语的。这两部文集在排列上遵循特定祭祀活动的顺序。《梨俱吠陀》虽包含有专门祭司背诵的诗文，但却混杂了大量的神圣的和通俗的诗歌，而且不是按任何祭祀活动的顺序排列的。《阿闼婆吠陀》是部较晚的文集，除了大量的《梨俱吠陀》诗句外，还包含某些通俗诗歌之希奇古怪的遗迹，魔术、祈求以及其它的迷信习语。

在此，我们不仅已经步入模仿者中间，而且还走进专业祭司的行列。他们详细制定了一套极为复杂的祭祀体系，而且在每个祭祀活动中都为每个祭司和助手分派了任务，而祭司对自己承担的那部分古代神圣诗歌，必须背诵牢记并在活动中歌唱或吟喝。

幸好有一个等级的祭司，没有为他们编一本专用的祈祷书，也没有摘录一些诗句专为他们在举行仪式时使用，而是要求他们将全部神圣的和民族的诗歌背诵下来。古代的印度诗歌（它们和特定祭祀行为无关）就是以这种方式保存至今的。实际上，我们有一大卷古代诗歌的汇集，这就是《梨俱吠陀》，或说赞歌的《吠陀》。它的确是唯一真实和历史上的《吠陀》，虽然另有称作《吠陀》的其它书籍。

《梨俱吠陀》有10卷，每卷都是独立的赞歌汇集，然而贯穿其中的主导精神是共同的。这些汇集由不同的家族作为神圣的传家宝保留下来，最终汇集成一大卷神圣诗歌。其数量有 102 7或 1028 首之多。

在这个时期里古代诗歌汇集起来了，而且为四个等级的祭司编成了祈祷书，以便能够在祭祀活动中各自选择所需部分。人们称这个时期为“曼陀罗”期，从公元前 1000 年延续到公元前 800 年。

四、“康达”期，公元前1000—××年

在公元前 1000 年以前，必定有一个《吠陀》诗歌自发成长的时期，正如我们在《梨俱吠陀》中而且惟有在《梨俱吠陀》中才能看到《吠陀》宗教的逐步发展，而且《吠陀》祭祀的基本形式也已慢慢定型。谁能告诉我们这个“康达”期可以上溯到何时？有些学者将其推断到距今 2000—3000 年前，然而更为上乘的作法不是用年代或世纪猜测它到底有多久，而是说明不同层次的思想如何产生了《吠陀》宗教。

如果我们想测定那个时期的真切年代，那我们就应用语言和格律的变化，甚至用从西北到东南的地方化沿革（这是某些韵文清楚表明的）来测定，靠诗人经常提及的老歌和新歌来测定，靠君主代代承传来测定，靠某种人为仪式的缓慢发展来测定，最后，通过只是在最晚近的诗文里方可觉察到的四个种姓的最初端倪来测定。把《梨俱吠陀》和《阿闼婆吠陀》加以比较，会发现我们原以为是《梨俱吠陀》中较原始观念进一步发展的东西，如何成为《阿闼婆吠陀》和《夜柔吠陀》较后部分中真实存在的东西。除此之外，对这些预期的证实还使我们形成对《吠陀》文献

之历史发展的真正信念。

千真万确的是，不仅在印度，而且在整个雅利安世界，都没有任何东西比《梨俱吠陀》的赞歌更为古老。我们在语言上是雅利安人，在思想上也是，因此《梨俱吠陀》是我们最古老的书。

现在我告诉大家一件听起来就象神话的事，但那却是十分简单的事实。尽管《梨俱吠陀》距今已有 3000 年之久，或许有 4000 年之久，而且构成难以数计的人们宗教生活与道德的基础，但却从未公开出版过。由于各种幸运的机遇巧合，使我有幸完整地编辑这部圣书，并附之以印度神学家中最有权威的萨伽纳·阿卡亚的评注。

《梨俱吠陀》包含 1027 或 1028 首诗歌，按平均每首 10 行计算。至于词汇总量，如果印度学者可信的话，总计有 153,826 个之多。

《吠陀》的口头传颂

人们也许会问，这种古代文献何以保存至今呢？现在无疑有《吠陀》手稿，但印度的梵文手稿极少有公元 1000 年以前的，而且没有任何证据说明印度人在佛教开始时，或在古代《吠陀》文献时期结束之前就已掌握了书写技巧。那么这些古代赞歌，《梵书》乃至《经文》是怎样保存下来的呢？完全是靠记忆，而且是靠最严格训练下的记忆保存的。就我们所了解的印度古代而言，印度较高三个等级的子孙们在与我们就读于中小学和大学的年纪相仿时，也在教师的口传心授下学习圣典。这是种神圣的职责，玩忽职守必定要遭社会的贬黜，并且有详细规定的人们必须遵行的记忆法则。在书写技巧发明之前，除此则别无他法

可以保存文献(无论是神圣的还是世俗的)，因此有必要采取各种预防措施以防偶然的事故。

有时，人们说《吠陀》宗教在印度已灭绝了，从它被佛教战败以后就不见了。现代婆罗门的宗教是建立在《往世书》和《丹陀罗》上面的，它包括对毗湿奴、湿婆和梵天的信仰，表现为最骇人听闻的偶像崇拜。在肤浅的观察家看来，事情或许就是如此，但是那些住在印度并与当地人有密切关系的英国学者以及现在偶然访问英国的印度学者，却提出完全不同的解释。无疑，婆罗门教有段时间被佛教战胜了，在后来的时光里它无疑使自己适应于环境，宽容了许多当地业已建立起来的崇拜形式，并且逐渐屈从于它们。婆罗门教从来没有掌握国家政权以建立统一的宗教信仰，检验正统观念或在全印度惩办异教。但是，在后来的饥荒里许多人宁愿饿死也不愿从不干净的手中接受食物，这是怎么回事呢？③ 在欧洲或其它地方，有哪些祭司的权威能保证不遭受饥饿呢？印度祭司的影响至今非常巨大，因为它体现为习俗、传统和迷信的影响。而今，甚至在此刻，这些人依然被看作民众的精神向导，无论其影响是善是恶，他们都是相信《吠陀》具有至上权威的人。任何事情，无论建立在个人观点上、建立在当地风俗上，还是建立在《往世书》或《丹陀罗》上，乃至建立在《摩奴法典》上，只要证明它与《吠陀》中的某句话直接冲突，就必须放弃。这一点是不容争辩的。无论是生活在当今的时母时代，还是生活在过去的"姆勒克哈斯"统治时代，婆罗门都维护以往的神圣传统，因而在加尔各答的客厅里是见不到他们的。他们靠人民的施舍生活，住在乡下或独居或住在村社之中。如果他们和异教徒握手或交谈，就会威信扫地。只有在罕见的情形中他们才放弃冷漠，这就是和那些熟悉其神圣语言和经典从而引起他们惊异的欧洲人交往，稍加努力他们就会敞开心扉，向你展示古代

知识的宝库。当然，他们不会讲英语，甚至不会讲孟加拉语，他们口说手写的都是梵语。我常收到他们某些人的来信，用的就是极完美的梵语。

然而我所说的神话并未就此了解。这些人都能背诵整部《梨俱吠陀》，我认为这是真的，而且象他们三、四千年前的祖先一样。尽管他们后来有了手稿，现在又有了印制的经本，但他们不是靠它们学会神圣知识的。他们还是象几千年前的祖先那样靠的是口传心授，从而使《吠陀》的传承从未中断。口头传教与学习，在婆罗门眼中已变成“伟大的祭祀”，尽管现在婆罗门能够达到这种境界的比起往日来已少得多，但他们的影响，他们的地位，他们的神圣权威，一如既往。这些人没到过英国，也不愿漂洋过海。但是他们中的在半印度半英国制度下长大的学生就不太严格了。我接待过许多会背诵大部分《吠陀》的印度人，我也一直和一些自12岁或15岁起就会背诵整部《吠陀》的人通信。他们每天学几行，重复几个小时，整个房间都萦绕着这种声音，把记忆强化到特定程度。当这种学生生涯结束之际，他们的记忆就象一部书，可以随意找到所需的那一部分，某个词乃至某个重音。有位叫做山卡·潘都朗的印度学者，现正在为我编辑的《梨俱吠陀》收集各种读本，这些读本不是手抄的而是口传的。他在1877年3月2日写道：“我正在以你的范本为基础收集为数不多的活的《梨俱吠陀》手稿，我已发现许多不同点，只有进一步细致考察它们，才能说是不是不同的读本。当然，我在公开使用它们之前（如果我将使用的话），我愿意把它们全都转送于你。当我写这封信时，一位瓦迪克学者正在核对你的《梨俱吠陀》读本。他有自己的手稿，但除非特殊例外绝不肯公开它。他能背诵整部‘萨姆西塔’和‘帕达’读本。我希望能将他的照片送给你，他正蹲在我的帐篷里，肩披他的‘神圣标志’，腰上只有一条‘德霍

提’，是我们古老的利施斯的一个不坏的标本”。

想想这些半裸的印度人，他们在印度苍天之下不断背诵那些口头流传了三、四千年的神圣赞歌。如果书写不曾发明，印刷不曾发明，如果印度不曾被英国占领，那么年轻的婆罗门及其千万同胞很可能还以同样的方式学习、背诵最初流传在婆罗室伐底河和其它旁遮普河一带的、由伐西施塔、维斯伐密陀罗、塞雅伐斯伐等人创作的祈祷词。而我们现在威斯敏斯特教堂的阴影之下，在欧洲以至全世界精神生活的至高点，以我们的思想方式学习这些神圣的诗歌，并力图理解它们（有时它们是非常难以理解的），并希望从中学到人类心灵最深处的某些秘密，无论人们之间因时空、肤色和信仰多么不同，然而这种人类之心则是处处彼此相通的。

这就是我今天要给大家讲的故事。尽管大家听起来可能象个神话，但我认为它的全部细节都是真实的，比当代历史的许多章节更为真实。

第三章附言

我发现自己对于古代梵语文献借助口头传唱而流传，以及这种体制至今持久不衰的评述，人们是有所疑虑的。为此，我从《梨俱吠陀》的《普罗提萨克亚》中摘取几段，用以说明公元前500年的时候这些口传心授是怎样进行的，又从两位印度作家的著作中摘取某些论述，用以说明这种方式如今怎样保持着。

《梨俱吠陀》的《普罗提萨克亚》我曾于1856年出版了原文和德译本，其中包括一些读音规则，借此可以将其读出来。至今我依然把它看作最古老的《普罗提萨克亚》，归之于公元前五世纪或六世纪，归之于雅斯卡和帕尼尼之间的时代。当然，

若提出更有力的论证以反对迄今所论证得出的时代，自然要另当别论了。在《普罗提萨克亚》的第15章，我们能看到古代印度学校中奉行的方法。一位教师，必须经过各阶段并熟知全部课程，而且要履行过婆罗门子弟的全部职责，在此之后，他才能成为一位教师，而只有在他的学生完全遵守学生规则时，他才能够教他们。教师住宿普通，如果他只有一二个学生，他们当坐在老师的右侧，如果超过此数，才可坐在别的空位上。学生在每一课开始前要拥抱老师的脚，并且说："读吧，先生"。老师答道：好。然后开始念上两个词，如果是复合词，那就只念上一个。当老师念完一两个词以后，第一个学生重复第一个词，如果需要解释，他就说一声"先生"，待老师给学生解释之后，他说"是，先生"。

以同样的方式进行下去，直到他们完成一个"问题"，一般包含三句诗，如果它们超过了40—42个音节，则就教两句诗。假如它们是每行40—42个音节的诗句，那么一个"问题"就可能包括两句或三句；如若一首颂诗只包括一句话，那它也被看作一个"问题"。当一个"问题"完成后，每个人都要复述一遍，然后背诵，用强重音读每个音节。老师先把一个"问题"告诉他右手第一个学生，然后其他学生依次走到他右边来，直到这一课完成。一课通常包括60个"问题"。当最后半句讲授完了之后，老师说一声"先生"，学生回答"是的，先生"。在全课结束之际学生们还要重复一遍全部的诗文。随后学生们拥抱老师的脚，然后解散。

这是一堂课的通常情景。除此之外，《普罗提萨克亚》还包含许多详细的规则。比如为了防止遗漏较小的单词，每个只有一个重读音节或只有一个元音的单词，教师要重复2次。大量小单词后面都跟个虚词（因此），其它的词也加这个虚词，然后复述，如"卡一依提一卡"。

这些课程通常要持续半年，一般从雨季开始。然而有许多假日是不讲课的，在《格利亚经》和《达摩经》中对这方面也做出极详尽的规定。

这足以构成公元前500年左右印度的教学场景。现在让我们看看这些古代制度还留下些什么。在来自《印度哲学研究》的学识渊博的编者的一封信（日期是1878年6月8日于布那）中，他写道：

"研究《梨俱吠陀》（修订本）的人如果敏锐而勤奋，要花8年左右学习10本书。其中包括：1.《赞歌》，2.《梵书》（关于祭祀等事宜的散文体论文），3.《森林书》，4.《格利亚经》（家典仪典的规则），5～10是六部《安伽》（有关语音、天文学、仪典、语法、语源学、格律的论文）。"

"一个学生在8年时间里除了假日之外，每天都要学习。阴历每年360天，8年共计2880天，从中减去384天假日，8年中共有2496个学习日。"

以粗略计算，这10本书包括29500个句子，所以《梨俱吠陀》的课程每天至少要学会12个句子，而每个句子包括32个音节"。

"我应当向你指出我的材料来源。我们在布那有个协会，称作'《吠陀》萨斯罗特伽卡萨'，它每年给予所有公认的梵语学术分会提供奖金，诸如印度六派哲学、修辞学，医学，天文学，不同形式的《吠陀》吟诵，诸如帕达克罗摩，伽纳，伽塔，以及所有我已在"达萨格罗塔'名下就《梨俱吠陀》婆罗门的情形而论所提到的主题。获奖者由主考委员会提名。每个题目都要进行三重考试：该题的理论知识，一般知识，从各支知识的名著中抽出段落重新组织起来。布那的知名人士提供大约1000卢比。在今年5月8日举行的大会上，大约有50位梵语大师和'瓦迪卡'参加。他

们在场时,我从布那一位极受尊敬的老"瓦迪卡'那里得到这些材料"。

关于印度学术的另一令人感兴趣的材料来自文学硕士布汉达尔卡教授的文章(1874年《古代印度》第132页)。

"每个婆罗门家族都专门从事某一《吠陀》及其修订本的研究,并履行家族仪式,其根据在于与某部分《吠陀》相关的经中所描述的仪式。研究就在于用心背诵构成特定《吠陀》的书。在印度北部,盛行的《吠陀》是白雅古施和摩德雅迪那的修订本。除了巴那罗斯之外,这种研究几乎均已灭绝,而巴那罗斯则是印度各地婆罗门家族的聚居之地。它在某种程度上也流行于古吉拉特,但在更大程度上流行于摩罗塔。在泰兰伽纳,有许多婆罗门至今终生研究这门学问。他们中的许多人云游四方,寻找酬金与施舍,所有富足的印度人都根据自己的财力资助他们,请他们背诵一部分《吠陀》,其中大部分是背诵黑雅古施,并以阿帕斯塔姆巴作为他们的经。每当我有机会遇到他们时,都请他们背诵其所学过的东西,并将其和我所拥有的印刷本比较"。

"至于他们的职业,每一《吠陀》的婆罗门一般都分为两个阶层:格利塔斯塔斯(从事世俗职业)和布西克沙卡斯(专职读经和主持宗教仪式)。"

"这两个阶层每天都必须背诵黄昏时分的祈祷词,形态不同的《吠陀》也有所不同。但是背诵伽雅特利—曼陀罗等5次、10次、28次或108次,这已构成仪式的基本成份,各地都是相同的"。

"除此之外,许多人每天要进行称作布罗摩雅格那的功课,在某些场合这一功课是所有的都必须进行的。对信仰《梨俱吠陀》的人来说,这包括第一部曼达拉的第一首诗等等"。

"然而那些研究过整部《吠陀》的布西克沙卡斯,不能只背诵

第一首诗，他要尽己所能地背诵”。

“有些布西克沙卡斯称为雅格尼卡斯，他们举行一种教士的职业，十分熟练地举行各种仪式”。

“但是布西克沙卡斯中最重要的阶层是瓦迪卡。他们当中有些人也是雅格尼卡斯。他们背诵《吠陀》，并且是一字不差地复述它们，甚至在重音上也没有一点纰漏。这成为他们的终生职业。一位最好的瓦迪卡就是一部活的《吠陀》图书馆”。

“至于萨姆西塔、帕达、克罗摩、伽塔和伽那，则是各种颂诗不同排列本子的名称”。

“在萨姆西塔中，所有词汇都是按照梵语特有的发音规则组合的”。

“在帕达中，词被分开，而且复合词也被分解了”。

“在克罗摩中，假定有一行是11个词，则排成如下格式：1,2；2,3；3,4；4,5；5,6；6,7；7,8；等。每句诗及半句诗都重复‘依提’（虚词）”。

这三个读本是最少造作的，它们都在《埃塔雷亚—阿罗亚卡》中提到过，尽管名称不同，但看来都是比较古老的称谓。萨姆西塔原意为“想要”，帕达原意为“切碎”，克罗摩原意是“两者之间”。

“在伽达中，词是按下列顺序排列的：1,2,2,1,1,2；2,3,3,2,2,3；3,4,4,3,3,4；等。而每句诗或半句诗的最后一个词皆以依提（虚词）重复”。

“在伽那中，词句是按下列顺序排列的：1,2,2,1,1,2,3,3,2,1,1,2,3；2,3,3,2,2,3,4,4,2,2,3；2,3,3,2,2,3,4,4,3,2,2,3,4；3,4,4,3,3,4,5,5,4,3,3,4，5；等。每句诗或半句诗的最后两个词全都以依提（虚词）重复。比如7,8,8,7,7,8；8依提8；再如10,11,11,10,10,11；11依提11，复合词也要分解”。

“这些不同排列的目的，只是为了最确切地保存这神圣的经本。背诵不仅仅是机械的，还要求坚持注重词首词尾字母的发音变化，要求经常注意重音的变化。调节语调以清楚地表明不同的重音。《梨俱吠陀》、《坎伐斯》和《阿闼婆吠陀》都是以与《泰提利亚斯》不同的方式组织的，然而《摩德亚迪那》却是靠右手的某种动作来指明重音的”。

“在《梨俱吠陀》中，伽那的排列并非普遍现象，一般都是按萨姆西塔、帕达和克罗摩排列的。但在《泰提利亚斯》中，许多瓦迪卡只是为了修饰《梵书》和《森林书》，便给伽那增添了许多诗句。某些学习《泰提利亚斯》的人也这样做。但是‘吠檀伽’从不被这一层人重视，也的确不被任何专攻《梨俱吠陀》的人重视。但是他们的学生就此止步，几乎无人能背诵整部《梵书》，尽管某些人可以给它增添点修饰。在孟买地区，只有个别人掌握《阿闼婆吠陀》。至于《娑婆吠陀》的学生，则有他们自己咏唱的数不清的腔调。他们也给《梵书》和《奥义书》添枝加叶”。

“《吠陀》研究者的另一阶层称作斯罗特利亚斯，一般称为斯兰提斯。他们熟知举行重大祭祀的技巧。他们通常是较好的瓦迪卡。此外，他们还研究《卡尔帕经》和手册。但这些人的人数有限”。

“到处可以看到举行火祭的人，他供养了堆祭祀之火，举行2周一次的小祭和每4个月一次的大祭。盛大的苏摩祭不时也会有一些，但理所当然是十分罕见”。

这些选段说明借助记忆保存古代文献所做到的程度。《吠陀》的经文一直如此精确地保存至今。在整个《梨俱吠陀》中，几乎每个一般意义的词都有其固定的读法，甚至没有不确定的重音。通过批评的考察，会对这些读本做出某些勘误，然而即便有讹误，它们也从最后确定为公认读本以来一直作为其组成部分

保存至今。它们有些属于不同的修订本，古代权威们曾讨论过它们的意义。

《吠陀》对宗教所有问题的权威在印度至今不减当年。尽管这种权威和其它圣书的权威一样，绝非没有任何争议，但对大多数虔信《吠陀》的人来说，它至今还是至高无上的和唯一不可动摇的权威，完全象《圣经》之对于我们，《古兰经》之对于穆斯林一样。

注释：

① 正如在《梨俱吠陀》(IV,4,60)中所见到的，帕尼尼是个不信教的人和虚无主义者。

② 我们知道希腊的德利安人曾得到一个神谕说，假如他们建造一个2倍于现有的祭坛，那么灾难将降临在他们头上，而且全希腊都将灭绝。然而他们没有成功，因为他们不懂几何学。后来他们请教了柏拉图。柏拉图告诉他们如何建造这个祭坛，并且向他们解释说，神谕的真正目的是鼓励他们修习科学而不是战争，如果他们向往更富裕生活的话。

③ 即使在饥饿中也不能从不洁的手中接受食物这种观念尽管非常流行，但奇怪的是没有任何神圣的权威作依据。不仅如此，还受到天启和传承两方面的断然否认。

第 4 章　对可知的、半触知的、不可触知的对象的崇拜

现在，让我们清楚地看看我们的出发点、目的地，以及我们所必经的道路。我们的目的是要揭示宗教观念的起源，但是不能既利用物神理论的常规，又利用原始启示论达到我们的目的。我们想发现一条道路，它的起点是人人都有的，即来自五官的知识，由此引导我们直接地、但或许是缓慢地达到相信某种不是或不完全是由感官提供给我们的东西，亦即各种伪装的无限，超自然和神圣。

宗教的证据不完全是凭感觉的

一切宗教尽管在其它方面有所不同，但有一点却是相一致的，这就是它们的证据不可能完全来自感性观念。这一点甚至也适用于物神崇拜，因为野蛮人在崇拜自己的物神时，不是在崇拜一块普通的石头。它除了是一块可触摸、可把握的石头之外，还被认作是我们的眼、耳、手所不能及的东西。

然而这是怎么形成的呢？是什么历史过程使人们确信不仅可能有、而且切实有非我们感觉所能显示的东西呢？而这些不可见的东西很快被称作无限、超人和神圣。讨论不可见的、无限的或神圣的当然可以说是彻底的谬误，或只是幻觉。但若真是

如此，我们倒越发想知道，从世界之始到如今，在所有其它问题上头脑清楚的人们，为何在这一点上一直混乱迷茫。我们想得到答案，否则就应放弃宗教研究，因为它完全不适宜加以科学的讨论。

外在的启示

如果我们认为只有语言才有助于我们，那我们就应当说，所有超越感性观念界限的宗教观念，都起源于某种外在启示。这话听起来不错，几乎没有一个宗教不提出这类主张，但是只有当我们把这个普遍的主张变成精神的语言，才能看到它在排除宗教观念的起源和发展的历史研究的困难方面，对我们几乎没有帮助。假如我们问一位阿善提祭司，他如何知道他的物神不是一块石头而是一种你随便称之为什么的其它东西，假如他回答我们说这一切都是物神自己告诉他、启示给他的，我们应当说什么呢？原示启示论，无论怎样乔装打扮，也总还是立足于上述这种主张。人是怎样知道有诸神的？因为这是诸神自己告诉人的。

这是一种既可以在最低文明种族间、也可在最高文明种族间找到的观念。非洲部落中有个渊源流长的传说，“从前，天比现在更接近人，最高的神即造物者自己给人类上了一堂最早的智慧之课。后来他离开人们，如今远远地住在天上”。印度人有同样的传说，他们以及希腊人都认为自己的祖先住在和神相近的地方，因而是他们信仰神的根据。

但问题在于神的观念或任何超出我们能力所及的观念，在人们的思想中甚至在最早的祖先中是如何从无到有的？关键的问题是人们怎样获得神的属性。在了解人们怎样把它运用到任

何物象(可见的或不可见的)之前，必须先弄清楚这个属性。

内在的启示

无限、不可见或神圣的概念不可能从外部输入我们心中，而另一个证据认为也会遇到同样的困难。据说，人具有宗教的或迷信的本能，凭借它，所有生物中只有人能够获得无限、不可见或神圣。我们也把这种解答变成简单的物神语言，我认为我们会对自己的原始性感到吃惊。

如果有一个阿善提人告诉我们，他之所以能够看到其物神不只是一块石头还是别的东西，乃是因为他有一种看到它的本能，那么我们可能会感到吃惊，他在欧洲说教的影响下竟然在说废话上有所进步。但是我们难以相信，对人的研究很可能得益于未开化原始人的帮助。为解释宗教观念起源而承认宗教本能是一种高于一般精神才能的东西，无异于为解释语言起源而承认语言的本能，或为解释计算能力而承认计算本能。这就如同有一个古老的故事说有一种药物可使人昏睡，因为此药物具有催眠作用。

我不否认这两种解答中都有真理的颗粒，但是真理的颗粒必须首先从非真理的堆积物中挑捡出来。为了简明的缘故，我们在仔细解释了“原始启示”和“宗教本能”的意义之后，也许才可以继续使用这两个术语，但是由于它们经常用错，最好还是完全避而不用。

我们本来可以借助一座古桥去轻易躲避探寻宗教观念起源时遇到的许多迫在眉睫的困难，但这古老的桥被烧掉了。在没有原始启示或宗教本能为避难所的情况下，我们只好继续解释宗教观念的起源并盼望取得成就。我们有五官，而五官的证据

证明我们眼前的世界是实在的。于是问题油然而生，我们怎样才能到达彼岸世界？或者换句话说，我们的雅利安祖先是如何到达那里的？

感官及其证据

我从头讲起。我们把五官获得的东西看作真实的或明显的东西。这一点至少原始人也有同感。这里我们暂不涉及感官传送给我们的知识是否真实的问题。在此我们不讨论贝克莱和休谟，也不讨论恩培多克勒和色诺芬，只讨论生活在第四纪或第五纪的穴居人。对他来说，一块他能触到、闻到、尝到、看到、如果必要甚至能听到的骨头，在他折断它时，乃是真实无比的。

然而我们应当区别两类不同的感觉，即便是古代人也不例外。一类是触觉、味觉和嗅觉，又称作“旧感觉”，另一类是视觉与听觉，又称作“新感觉”。五官中前三者给我们最实在的物质事实，而后两者则容许有所怀疑，并常常靠前者来核实。

看来触觉可以提供最不易驳倒的现实证据。它是最低等的，最不专门化和最不发展的感觉，从进化论的观点看，它属于最古老的感觉。嗅觉和味觉是第二等、比较专门化的感觉，前者多为动物所用，后者多为儿童所用，但都是为了进一步核实的目的。

对许多较高等的动物说来，嗅觉是对客观现实的最重要的体验。然而对于人，尤其是对于文明人来说，它几乎不再执此任务。儿童极少用嗅觉，但为了亲身确信某个物体的真实性，他会先触摸它，而后（如果可能）他就把它放到嘴里。当我们成年之后，味觉也不再担此重任，但触觉（以手触物以确信物的实在性）还保存着。直到现在还有许多人说不能触及的就不是真实的，

尽管他并不是那样肯定地坚持说每个事物必须可以闻到或尝到才算是真实的。

"明显的"一字的意义

这一点也被语言进一步证实了。当我们断言不能从理性上怀疑物体的实在性时，我们是说它的存在是"明显的"。当罗马人构成这个形容词时，他们非常知道自己的意图，也知道这个词的意义。在罗马人看来，"明显的"就是可以用手拿或敲击的意思。Fendo 是个古拉丁文动词，现在保存于 offendo 或 defendo（敲击或向外推挤）之中。Festus 是个古老的不规则的分词，意为 fend（挡开）和 tus，恰如 fus-tis（用棍棒敲打）意为 fosfis，fons-tis 和 fond-tis。

然而这个 fus-tis（用棍棒敲打）和 fist（拳击）无关。英语中的 F 和拉丁语或希腊语中的 P 是相对应的，因而 fist 很可能和希腊语"紧握拳头"相关，和拉丁语"战斗"（原意为拳击）及希腊字"拳击者"相关联。这些词的词根依然保存在拉丁语动词 Pungo，PŭPŭqi，Punctum 中，因而，几何学中不可见的点或形而上学中最深奥的点，都从拳击一词引出自己的名字。

构成 fendo、fustis 和 festus 的词根完全不相同。词根 dhan 或 han（击倒）在希腊语中表现为"击"和"击掌"，在梵语中则是"杀"（han）或"死"（nidhana）。如此等等。

现在来讲一讲地球上最早的居民称之为明显的或真实的事实。一块石头、或一根骨头、一个果壳、一棵树、一座山、一条河、一个动物或一个人，所有这些都称作真实的，因为它们可以用手敲击。实际上，凡是人们的感性知识所认识的对象，他们都看作真实的。

感觉对象分为可触知的和半触知的

但是我们可以把原始知识的这一古老世系划分为两类：

1. 诸如石头、骨头、果壳、花草、浆果、树枝之类的东西看来四面都是可触知的。它们完全展现在我们面前。它们不可能逃脱我们的把握。在它们当中，没有不被知道或不可知道的东西，至少在早期与它们有关的人们是如此。它们是原始社会的人最熟悉的生活用语。

2. 但树木、山岭、河流、或大地，情况就不同了。

树木

一棵树，至少是原始森林的参天古树，有一种压倒一切和令人震撼的东西。它的最深的根部是我们力不能及的，它的顶部则高耸入云。我们可以站在树下触摸它、仰望它，但是我们的感觉却不能在一瞥中把握它。此外我们还说尽管树干死了，树中仍有生命。古人也有同感，而且除了说树还活着之外他们又能说什么呢？而这样说时，他们并没有认为树有温暖的呼吸、跳动的心脏，但是他们肯定地认为树中有种东西。树在他们眼前发芽，生长，抽枝，吐叶，开花，结果，冬天里落叶，最后被砍倒或死了，可是那种东西超出了他们感知到的一切，那是一种奇怪的、不了解的，然而却是无可否认的实实在在的东西。而正是这种不了解和不可知的，然而又是不可否认的东西，成为他们当中较有思想的人的好奇心的持久源泉。他们一方面能用感官把握它，另一方面，它却不受他们的控制——“它逃脱了，突然消失了”。

山岭

这种奇异感也和人们对山岭、河流、海洋以及大地的观念结合在一起。如果我们站在山脚下，仰望山顶消失在云雾之中，我们感到自己就象矮子站在巨人面前一样。除此之外，有些山是完全不可逾越的，它们对于生活在山谷中的人们来说，标志着狭小天地的尽头。黎明、太阳、月亮、众星，看上去都从山上升起，苍天好象坐落在山上。当我们的目光攀而上、直达最高的可见的顶峰时，我们感到自己好象就立在彼岸世界的门槛上。那不是我们这个平坦而人烟稠密的欧洲，也不是白雪皑皑的威严的阿尔卑斯山，而是另一番天地。那里最先咏唱《吠陀》诗歌，在那里胡克博士从一个地方就能见到20座雪峰，每一座都高达2万英呎以上，支撑着伸延达160度的蓝色天穹。想到这些我们便会理解，这种圣殿般的景观，如何会使铁石心肠在无限的真实存在面前颤抖不已。

河流

仅次于山岭的是瀑布和河流。当我们说河流时，实际上并无和这个名称相一致的东西。事实上我们只看到每天从家门口流过的河水，但却从未看到过整条河流，也从未看到同样的河流。虽然在我们看来河流是非常熟悉的，但它却不在五官的把握之中，既不知道它的起源，也不知道它的终点。

塞尼卡在一封信中说到："我们满怀敬畏思索大河的源头和终点。我们为一条小溪设立祭坛，因为它突然朝气勃勃地从暗中奔涌而出。我们还由于其黑暗和深不可测的深度而崇拜热泉

和某些湖泊"。

地球上的太古之民即使没考虑到河流给住在两岸人民带来的利益(它使土地丰饶、饲养了羊群，它抵御敌人的进犯胜过森林)，即使没考虑到愤怒的河流造成可怕的灾难(使落入惊涛骇浪中的人顿时身亡)，但只要看看那些象不知来自何方亦不知去向何处的陌生人一样的激流和溪水，也足以在他们的心里唤起一种情感。他们会感到在他们可称之为家园的这一小块地方之外必定存在着某种东西，并感到他们的四面八方都有一种不可见、无限或神圣的力量包围着他们。

大地

世界上没有比我们立足于其上的大地更为真实的东西。但是我们若象谈论石头、苹果一样地谈论完整的大地，我们的语言就无能为力了，至少古代农民的语言会感到无能为力的。人们有个名称，但与此名称相应的东西不是有限的，也不是环顾可见的地平线，而是伸展到地平线之外。它在一定范围内是可见的与明显的，但在更大的范围里则是不明显和看不见的。

原始人所跨出的这第一步，一定是在太古时代，也许这一步看上去非常之小，但如果从它的主要方面去考虑，它却是决定性的。这一步引导人们(不论他喜欢与否)从自己可以把握的有限事物的观念，达到我们称之为不完全确定的事物的观念：即不能用手指、也不能使用最大眼力去衡量的事物的观念。虽然这开始的一步非常小，但这种对无限与未知的感觉，却是第一次的推动力和持久的方向，从而使人们想达到自己所能达到的最高点——获得无限与神圣的观念。

半触知的对象

我把第二类感知称作半触知的，以便和第一类感知区别开来，照我们的意图，第一类可称之为可触知的观念，即对可触知对象的观念。

第二类的范围非常大，它所包括的各种感知之间差异很大。比如一朵花或一棵小树，看来似乎不属于这一类，因为在它们当中几乎没有不可能成为感知对象的东西，但这一类中的另一些事物其隐藏的部分胜过其明显可见的部分。以土地为例，我们确实可以感知它，闻到它，尝到它，摸到它，看到它和听到它。但我们所感知到的只能是一小块土地。原始人肯定不能形成一个整体性的大地观念。他会看到住地附近的土壤，看到田野里的花草，会看到森林甚至看到地平线上的山峦。但仅此而已。无限的领域位于他目力所及的地平线之外，它不是靠肉眼看到的（如果可以这样说的话），而是用称为思想之眼看到的。

这不是玩弄词句。这是我们能为自己证实的论述。每当我们立于高山之巅环顾四周，我们的眼睛只能从一个山顶望到另一个山顶，从一个云朵望到另一个云朵。这不是因为无物可看，而是由于我们的眼睛不能看得更远。人们通常知道地平线那边有个无尽的景观，但这不是只依靠推理而得的结果，我们实际上和它有所接触，看到它并感觉到它。正是因为我们知道自己有无限的感知力，所以才确定彼岸有个世界，我们在感觉到有一道界限的同时，也感觉到界限那边的世界。

我们不必把眼前事实的解释缩小为只对它们适宜的语言。在我们面前，我们的感官面前，有着可见的和可触知的无限。因为无限不仅是没有界限的东西，而且是对我们而言没有界限，我

们不能获得其界限的东西。对我们的远古祖先说来，肯定也同样如此。

不可触知的对象

我们继续分析，所有这些所谓半触知的感知，如果需要的话，还是可以用感官验证的。至少每一个半触知的感知都有某些部分可以用我们的手触知。

但是我们现在讨论的第三类感知就不能用手触知了，虽然可以看到或听到对象，但却不能用手触及它。那么我们如何对待它们呢？

尽管有些东西我们能看到、却无法触及，但令人奇怪的是它们却充满世界。而且原始人的生活似乎并不受它们的妨碍。云朵对大多数人说来是可见不可及，即便把云朵、特别是在山区的云朵，归入半触知的观念，但还有苍天、众星、月亮和太阳，它们中没有一个是可以触摸到的。这第三类我称之为非触及的，如果我可以选择一个专用术语的话，可称之为不可触知的观念。

通过简单的心理分析，我们发现三类可用感官感知的事物，但它们给我们留下对现实的三种非常不同的印象：

(1) 可触知的对象，诸如石头、果壳、骨头等。那些认为拜物教为宗教起点的一大批哲学家们认为这些东西是最早的宗教崇拜对象，他们认为宗教的原动力可能来自全然有限的物体。

(2) 半触知的对象，诸如树木、山岭、河流、大海、大地等。这些对象为我认为可称作半神的提供了物质基础。

(3) 不可触知的对象，诸如苍天、众星、太阳、黎明、月亮等。在这些对象中，我们找到了后来称作“神”的萌芽。

古代人关于众神特征的证据

让我们首先考察古人的某些论述，考察他们是如何思考他们的神所具有的特征。埃比查默斯说，众神是风、是水、是大地、是太阳、是火、是星。

普罗迪科斯说，古代人把太阳、月亮、河流、泉水，总之对人有用的一切都看作神，犹如埃及人对待尼罗河一样。所以，面包成为得墨忒耳神，酒成为狄俄尼索斯神，水成为波赛东神，火成为赫斐斯塔司神，受到人们的崇拜。

当凯撒在提出自己的日耳曼人宗教观时，他说人们崇拜太阳、月亮和火。

赫罗多塔斯在谈到波斯人时说他们献祭给太阳、月亮和火。

塞尔萨斯在说到波斯人时说波斯人在山顶献祭给“方”，他们通过“方”解释天是圆的。塞尔萨斯还补充说，无论把这种存在称作“方”或“至高”、“宙斯”、“萨包斯”、“阿蒙”，或象叙利亚人称之为爸爸，这都是无关紧要的。

奎修斯·柯修斯曾叙述印度宗教如下：“无论他们崇拜什么，他们都称之为神，他们特别崇敬树，认为伤害了树就是犯了罪过”。

《吠陀》的证据

现在我们来讨论《吠陀》的古老诗歌，以便弄清亚历山大的同伴及其后继者们向我们描述的印度宗教的真实情况。作为文物保留至今的雅利安世界的最古老的诗歌原本是献给谁的？这些诗歌不是献给树干或石头，而是献给河流、山岭、云彩、大地、

苍天、黎明、太阳的。也就是说，不是献给可触及的对象，或所谓的神物，而是献给我们称作半触知或不可触知的对象的。

这是一个非常重要的证明，也是一百年前无人能够如此思考的证明。因为谁能在那时就假定我们有朝一日可以借助当时的证据，甚至借助至少比亚历山大远征印度早一千年的文献，检验亚历山大历史学家们的论述。

但现在我们可以更进一步了。因为通过比较印度雅利安人和希腊、意大利以及欧洲其它地区雅利安人的语言，我们可以部分地重建古代雅利安民族划分为不同分支以前所讲述的语言。

未分化的雅利安语的证据

古代雅利安人如何思索河流、山岭、大地、苍天、黎明、太阳的，他们如何理解从这些对象得到的感知，对此我们现在还可以有所了解，因为我们知道他们如何命名这些事物。他们对这些对象的命名，是根据他们对某些活动方式的感知得来的。这些活动是人们非常熟悉的，如打击、推动、摩擦、测量、结合等，它们在开始时伴随着无意识的发音，而后逐渐变成语言学中称作词根的东西。

这是我们迄今能看到的一切语言和一切思维的起源。使这一点清楚地展现在我们面前，不因理论冲突和名家的观点不同而受干扰，在我看来，这是努瓦尔哲学的真正美德。

语言的起源

语言首先产生于行动。某些最简单的行动如打击、摩擦、推

动、投掷、砍切、结合、犁地、测量、编织等，总有某些不自觉的发音相伴随，即使现在也经常如此，这些发音最初很不明确，变化多端，但后来逐渐变得越来越明确。而且这些发音最初仅仅是和行动相关，比如Mar的发音，是伴随着磨光石头或擦亮武器等摩擦行为而出现的，当时完全是无意的，既不指说话者，也不指其它任何事物。然而不久之后，Mar这个音，就变得有所指了，即指某位父亲要去工作，要去摩擦制作某种石制武器的动作。后来该词的发音带有确定无误的重音，并伴之以特定的手势，于是就更为明确地表明其含义是父亲告诉孩子和奴仆们，在他去工作时，大家不要无所事事。Mar！这个音现在变为我们所称的指令。这完全是可以理解的，因为按照我们的假定，从一开始它就不是一个人使用的词，而是共同从事某种活动的许多人共同使用的词。

过了一段时间之后，又迈出了新的一步。Mar不仅作为一种指令，而且成为交谈的共同语汇，Mar意为"让我们工作吧！"但是，如果必须把有待磨光的石头从一地移到另一地，从海边移至山洞，从某个石灰坑移至蜂房，Mar这个词不仅足以表示那些聚在一起，被磨平或变得锋利的石头，而且也用来指那些用来切削、磨平、磨削的石头。由此Mar变成一种指令性的符号，不仅指行动，而且是有区别地涉及到不同的行为对象。

象Mar这类语音在功能上的扩展，自然一度引起混乱，然而这种混乱之感必然要求找到避免混乱的措施。

如果人们感到有必要把Mar分为两个不同的词，分别意指"让我们磨制石头"和"用石头去磨"，可以通过不同的方法来解决。最简单和最原始的方法就是改变重音和改变语调，这一点我们在汉语和其它单音节语言中看得最为清楚。在这类语言中，同一个语音通过不同的音调表示不同的意义。

另一种同样自然的办法，是用指示性的符号，即我们通常所称的“代词根”，通过把“代词根”和 Mar 这类语音结合起来，从而把“这里磨”（指磨东西的人）和“那里磨”（指被磨的东西）区别开来。

这样做看起来是非常简单的，但这一行动第一次使人类有了区别主体和客体的意识。不仅如此，它还超越了“工作者”与“被工作者”这两个观念，在人的思想中提升出“工作”的行为观念，从而把行为的主体与行为的客体或结果区别开来。这一步是真正地以语音表达感知发展到以语音表达概念，迄今还没有人阐明过，然而通过努瓦尔的哲学，现已成为完全可以理解的了。这些伴随重复的行动而自然地出现的语音，从一开始就是概念萌芽的标志，即从整体上理解重复的感觉的标志。一旦这些语音通过重音或其它外部标志而分化为不同的词时，它们或表示动因，或表示工具、地点、时间，或行为对象，而它们共有的因素正是我们常称作的词根，即发音类型，它的形式确定，意指总的行为，因而成为一种概念性的东西。

以上所述虽系语言学的范畴，然而在论述宗教学的时候，我们不可能完全不提到语言学。

古代的概念

举例来说，如果我们想知道古代人在谈论河流时想的是什么，那么答案只能是他们称呼什么就想到什么。然而我们知道他们以不同的称呼来谈论河流，或称作“奔跑者”，或称作“喧闹”。如果河流是沿着直线奔流的就称作“耕者”或“犁”，或“箭”如果河流滋润田地，就称之为“母亲”。如果河流把一个国家和另一个国家分开，并成为天然屏障，就称作“守卫者”。在所有这些名称

中，你会看到河流被理解为人的行为。因为人能够跑，所以河流也在奔跑；因为人能喊叫，所以河也在吼叫；由于人会犁地，所以河流也耕地；由于人能够警戒，河流也因而成为卫士。河流最初不是唤作“犁”而是“犁者”。不仅如此，就是犁本身在很长时间里也是当作一种动因，而不仅仅是一种工具。犁是分开者、撕裂者，因而经常和拱地的猪与凶狠的狼共享一名。

一切都命名为主动的

因此我们可以理解，原始人如何把环绕他的整个世界同化或消化了，他发现各处的行为都与自己的行为相似，于是逐渐把原本是伴随自己行为的语音转移到他周围的各种活动上去。

所以，在语言的最低层蕴含着我们后来称作图形论、万物有灵论、①拟人说、神人同形同性论的真正萌芽。我们认为这萌芽是一种必然性，是语言和思维的必然性，而不是后来所表现的自由的、诗情画意的观念之物。在某个时期，人们甚至认为由某人磨锋利了的石头即是他自己的化身，因而该石头也称作“切割者”。那时，人用的测量的杆尺就是“测量者”，他的犁就是“撕裂者”，而他的船则是个“飞者”或“鸟”。由此来看，河流不是“吼叫者”，山不是“守卫者”，月亮不是“测量者”，那又是什么呢？月亮（阴性或阳性）在其进程中，好象是在测量苍天，其实是在帮助人测量每个太阴月或每个月份的时间。人和月亮在共同工作，一起测量，就象帮助丈量土地或丈量树干的人可称作“测量者”一样。月亮被称作“测量者”，这是梵语中月亮的真实名称，同时，希腊语、拉丁语和英语中的月亮名称也都与此密切相关。

这些是语言发展的最简单和最必然的步伐。它们完全是可以理解的，然而却受到非常之多的误解。唯一可行的就是小心

谨慎地随着人类语言和思维发展的步步脚印前进。

“主动的”并不就是指人

月亮被称作“测量者”甚或称作“木匠”，但我们不能因此就认为远古的语言构造者们看不到人和月亮之间的区别。原始人的观念和我们的当然不同，但我们绝不能忽而认为他们愚笨之极，忽而又因为他们看到自己的行为与河流、山岭、月亮、太阳、苍天的行为有相似之处，并由于他们用表达自己行为的名称称呼山、河、太阳等，于是就认为他们不能区别称作测量者的人们和称作测量者的月亮，真正的母亲和称作母亲的河流。

当已知的和命名的一切事物都被认作主动的（如果是主动的那就是人格的）时候，当一块石头等于是一个切割者，一个牙齿或一个磨工或食者、或手钻、或钻具的时候，在非人格化方面，在区别测量者与月亮方面，在造成中性词方面，事实上在造就中性名词时，在明确地把手和工具分开，把手和人分开时，甚至在寻找一种言语方式把石头说成脚下踩着的东西时，当然有明显的困难。而在形象化、生灵化或人格化方面，则没有什么困难。

因此我们看到就我们的目光来说，人格化的问题（它曾使以前的宗教研究者和神话学研究者无限烦恼）完全是头足倒置的。我们的问题不是语言如何使物人格化，而是语言如何使物非人格化。

语法的性

一般认为语法的性是人格化的原因。但这不是原因而是结果。诚然，有些语言已具有完善的语法上的性的区别，在此类

语言的后期发展中更是如此。使用此类语言的诗人也就较容易使其诗歌拟人化。但是我们这里说的是很早以前的时代，就是那些有性别区分的语言早先也曾有过无性别区分的时期。雅利安语言后来发展出一套非常完备的语法性别系统，但它的那些最古老的词却是无性别之分的。在雅利安语中，“爸爸”不是阳性词，“妈妈”也不是阴性词，对河流、山岭、树木、苍天的最古老名词，也都没有任何语法性别的外部标志。然而，虽然没有任何性的标志，但所有的古代名词都表示活动。

在上述这种语言状态中，只能是把事物说成是主动的或人格的。每一个名称都意指某种主动的东西。如果 clax（足跟）意指“踢者”，那么石头也可称作 clax 。没有其它的方法为之命名。如果脚踢了石头，也就是石头踢了脚，他们都是 clax 。在《吠陀》中，Vi指“鸟”、“飞者”，也指“箭”；Yudh 指“战士”，也指“武器”，还指“战斗”。

然而一旦通过外部标志区分开“踢这里”和“踢那里”，“踢者”和“被踢者”，至少就把有生命的和无生命的区别开来。有许多语言从未超越此界。在雅利安语中更进一步做到对有生命的物区别阳性和阴性。这种区别不是以导入阳性名词开始的，而是以导入阴性名词开始的，也就是为阴性名词增添特定的衍生后缀。由此其它的词就变成阳性的了。在此之后的又一个阶段中，又为那些中性之物创立了特定的形式，即非阴非阳，只有一般的主格和宾格。

所以，尽管语法的性在后来的诗情画意的神话创作过程中起了极有力的推动作用，但它不是真正的原动力。这种原动力是人类语言和思维的特质中固有的。人对自己的行为有其语言的标志，他在外部世界发现了与己相似的行为，他力图通过同样的语音标志，对外部世界各种不同对象加以把握、控制和理解。

最初，人绝不会因为把河流称作守卫者就幻想它有腿脚、胳膊和守卫兵器，或因为月亮划分和测量了苍天就以为月亮是个木匠。这一切误解都是后来才出现的。

助动词

人们以为语言不能没有句子，而句子不能没有连系动词。这种观点既对也错。如果我们认为句子就是它所意指的东西，即发声包含着意义，那观点就是对的；如果认为句子是一组包括主语、谓语和连系词的发音，那观点就是错的。仅仅一个祈使语气的动词就是一个句子，动词的每一个形式都可以是一个句子。我们现在称作名词的最初就是一种句子，它包括词根和某些所谓的词缀，而后缀指出词根所陈述的东西。换句话说，当有了主语和述语之后，系动词才可说是可理解的，但事实上最初并无系动词，也不需要这种表达方式。除此之外，在原始语言中，想如此表达也是不可能的。

我们还看到古代雅利安人已发现自己很难不把事物作为主动的来想或说。当他们力图说某物现在怎样或过去怎样时，也面临着同样难以克服的困境。他们最初只能表达这样的观念，某物过去曾是自己过去做过的东西。由于全人类最一般的行为是呼吸，因而在我们说某物存在时，古代人却说某物在呼吸。

呼吸

词根 as 是个非常古老的词根，至今仍存在于 he is的表达之中，因为早在雅利安民族分化之前，它的抽象意义就存在了。而且我们还知道，它在意为“存在”之前意为“呼吸”。

从 as (呼吸)中派生出最简单的词是梵词中的 as-u (呼吸),由此可能又派生出 asu-ra ,指呼吸的、活着的、存在的人。最后,《吠陀》中诸位生神的最古老名字是 Asura (阿修罗)。

生长

当人们感到词根 as(呼吸)不适宜用于(比如)树木或其它显然不会呼吸的事物时,第 2 个词根 bhû 就出现了,它原意为"生长",至今保存在我们的 to be中。它不仅适用于动物界,而且适用于植物界,它适用于一切生长的东西,就是大地本身也被称作 Bhûs,即一种生长的东西。

居住

最后,当人们需要更广的概念时,词根 vas问世了,它原意为"留住"、"居住"。在梵语中,vas—tu 是房子,至今英语的 I was中仍保留其遗迹。这个词可以用于一切既不能置于呼吸名下,也不能置于生长概念中的东西。这是对非人格或死的事物的首创性探讨。实际上,在阳性、阴性和中性名词的构成同三种助动词的形成之间,有某些相似性。

最初的表达

现在,让我们把上述观察用来说明古代雅利安人如何谈论太阳、月亮、苍天、大地、山岭和河流的。我们现在说月亮在这里,太阳在那里,或说刮风了、下雨了,然而原始人却只能说(或想)太阳在呼吸,月亮在生长,大地居住着,风或风婆在刮风,雨神在

下雨等。

我们在这里讲的，是古人最早想掌握和表达显现在人们眼前的自然景象。我们只是用梵语作为一种例证说明早在梵语之前就已存在的语言变化。理解怎样决定表达，不同的表达在变成传统的过程中又如何反作用于理解，这样的作用和反作用又如何必然产生古代的神话，所有这些问题属于较后期的思维发展阶段，目前还不能阻止我们的前进。可是有一点却不能过于推进。古代雅利安人不得不用表达各种活动的名称命名太阳，太阳被称作发光者、温暖者、创造者或养育者，他们把月亮称作测量者，黎明称作唤醒者，雷称作吼叫者，雨称作雨者，火称作快跑者，但不能因为这些缘故就假定古代雅利安人确信这些对象就是人，而且同样地有胳膊有腿。当他们说"太阳在呼吸"时，他们绝非指太阳是人，或至少是个动物，并用肺和嘴在呼吸。我们的史前穴居时代的祖先们既不是偶像崇拜者，也不是诗人。他们说"太阳(或养育者)在呼吸"时，只是指太阳象我们人一样是主动的，可以起落、工作和运动的。古代雅利安人还没有在月亮中看到两只眼睛，一个鼻子和一张嘴，也没有把风描绘成胖呼呼的小淘气，从天的四个角落里，把暴风雨吹过来。所有这些都是后来一步步出现的，但在人类思维的早期阶段，这些东西都还无踪迹。

相似，最初获得的否定

我们现在已不能再回到那个历史阶段了，那时的雅利安人不是把我们描述为半触知或不可触知的物体生灵化、人格化或人性化，引起他们注意的是这些物体和他们的区别，而不是他们想象中的相似。

在此我请大家注意《吠陀》为我们保留下来的这个理论有个奇怪的证据。在许多《吠陀》诗歌中，我们称之为比较的东西实际是否定。《吠陀》诗人不是象我们说“坚如磐石”，而是说“坚硬，但不是磐石”。这也就是说，他们把重点放在不同性上，以便使人感到相似性。他们为神唱赞歌，但不奉甜食，也就是说赞歌象是甜食。他们说河流吼叫奔腾，但不是公牛，即是说象公牛。他们说马鲁特（风雨之神）手执武器，“一位父亲，不是儿子”，即马鲁特象父亲用臂托着儿子。

因此，太阳和月亮在谈话中必然要说成是运动的，但却不是动物；河流在吼叫、战斗，但却不是人；山岭坚不可摧，但却不是武士；火在吞食森林，然而却不是狮子。

在翻译《吠陀》这些段落时，我们总把“不是”译成“相似”，但重要的问题在于我们要注意到诗人原来注重的是差异性。这种差异性和相似性比较，对诗人即使不是起更多的作用，至少也是起了同等的作用。

持久的描述语

在谈论那些从最早的时代起就引起人们重视的各种自然对象时，诗人们同其他人相比，当然更常用一些表示其性质特征的形容词或短语。这些自然对象相互有别，但是它们也具有一些共同的品性，所以可以用某些共通的形容词来称呼它们，而到后来，每一个形容词都形成一个种类，并由此构成一个新概念。所有这一切都是可能的——让我们看看实际情况如何。

再以《吠陀》为例，我们发现保存至今的那些诗歌，按照古老的印度神学家的观念，全都是献给“提婆塔”的。从语义上看，“提婆塔”一词完全等同于“神”，但在我们所说的那些诗歌里，提

婆塔还不具有这种意义。那时神的观念还没有形成。甚至古老的注释家也认为提婆塔一词只意为诗歌献与的对象，而不论这对象是谁或是什么，就象“利士”(占卜者)一词指诵唱诗歌的主体，而不论是谁献给什么或谁。所以，在说到一个必须用来献祭的牺牲、献祭用的器皿、战车、战斧或盾时，这些东西皆可称作提婆塔。诗歌中的某些对话，无论讲话的一方是谁，都称作利士，而听话的一方也无论是谁，都称作提婆塔。实际上，提婆塔已经变成一种术语，按土著神学家的语言，它意指歌诵的对象。但是，尽管抽象的词“神”还没有出现在《梨俱吠陀》之中，然而我们却可以发现印度古代诗人将其诗歌献与的对象大多称作“提婆”。如果把提婆这个词翻译成希腊语，很可能就是“提俄”，但是在我们用神一词翻译“提俄”时，也没有考虑它的原意。可是当我们自问《吠陀》诗人使用“提婆”一词和什么思想有关时，就会发现他们所想的与希腊语的“提俄”及英语“神”所表示的意义极为不同。即使在《吠陀》、《梵书》、《森林书》和《经书》中，“提婆”一词的意义也一直在发展变化。“提婆”一词的真义是其历史，以其语源为始点，以其最后的定义为终了。

提婆来自词根“照耀”，原意为光明，字典给它的意思为神或神圣。如果在翻译《吠陀》诗歌时，我们用“神”来译提婆，那我们有时就会犯长达千年之久的精神活动方面的时代错误。在我们现在讨论的《吠陀》时代里，还没有含有现代意义的众神，它们是经过缓慢争取才得以存在的。这也就是说，神的概念和名称正在通过其进化的第一个阶段。“在对创造物的沉思中，人类一步一步上升而接近了神”[②]。这正是《吠陀》诗歌的真正价值。实际上，尽管赫西俄德告诉我们说有一个神谱的既往史，但我们却在《吠陀》中看到这个神谱：神的诞生和生长，亦即神之名称的诞生和成长。而且，我们又在较晚的诗歌(即使不是时间上较晚，也是

品性上较晚)中,看到这些神性概念在进展上的先后承继阶段。

在《吠陀》中,提婆不是唯一的从最初表达许多对象(讲话者所祈求的)共有的品质,最终成为意指神的普遍术语的词。在《吠陀》里,"婆苏"也是个用以称某些神祇的普遍名词,其原意亦为光明。

这些对象中有些是无变化和不可毁灭的,而其它一切事物都是会死的,并消解化为尘土,因此在诗人脑海里打下深深的烙印。人们把它们称作"不死的"和"不会变老,不会死亡的"。

诸如太阳、苍天这类物体是不会变化、不会毁灭、不会死亡,并有其真实的生命,它们与其它一切(包括动物与人)会变化、会毁灭、会死亡的东西形成对比。一旦这种观念需要表达出来,"阿修罗"这个词就开始运用了。我认为"阿修罗"一词极可能来自"呼吸"一词,它不象"提婆"一词有其起源并局限于光明物或友善的自然对象,阿修罗没有这种局限,所以从很早的时代开始,阿修罗就不但用于慈善的东西,而且也用于自然界中邪恶的力量。阿修罗原意为呼吸,后来赋予了神的意义,我们从此词的变化中可以看到有时在后来宗教中称为万物有灵论的最初尝试。

另一个形容词"伊施罗"最初和阿修罗同义。它来自 ish (元气、力量、核心、生命力),用于《吠陀》中的几位神,尤其是因陀罗、阿耆尼、双马童、乌鲁特、阿底提,但也用于风、战车、头脑这类物体。尽管其原有的"核心"与"生命"的意义在希腊中也有其对应的词汇,但希腊语中的"神圣"或"献祭"的一般意义却必须用梵语的阿修罗方能解释。

《吠陀》神祇中可触知的对象

我们再来看看那三种不同层次的物体。在《梨俱吠陀》的神祇中，几乎没有一处出现过第一类物体。石头、骨头、果壳、香草、以及所有称作神物的东西，在古老的诗歌中都是不见踪迹的。它们只出现在较晚近的诗歌中，尤其是在《阿闼婆吠陀》的诗歌中。《梨俱吠陀》所歌颂的人造物体（战车、弓箭、斧子、鼓、献祭用的器皿等），只能是象华兹华斯和但尼生等人歌颂的对象。它们从没有独立的品格，只被认为是有用的、宝贵的、或神圣的③。

《吠陀》神祇中半触知的对象

但是当我们涉及到第二类物体时，情况就迴然有别了。几乎每一个我们确定为半触知的物体，都可在《吠陀》神祇中遇到。如我们在《梨俱吠陀》（Ⅰ，90，6—8）读到：

“风把蜜洒在正义之上，河流以蜜来浇灌，愿我们的庄稼甜似蜜”；（6）

“愿夜似蜜，黎明似蜜，苍天充满蜜笼罩着地，愿上天、我们的父，就是蜜”；（7）

“愿我们的树充满蜜，太阳充满蜜，奶牛也是甜蜜的”。（8）

我是照字面直译的，并且把“蜜”提出来，因为它在梵语中有较广泛的意义。蜜是食品和饮料，是甜食和蜜酒。因而令人振奋的雨、水、奶，以及其它令人高兴的东西，都可称作蜜。我们无法翻译出这些含义丰富的古代词汇，只有通过长期而细致的研究，我们才能猜测到它们在古代诗人和谈话者的心里拨动了多少心弦。

又如《梨俱吠陀》(X，64，8)“我们向三倍于七的奔流的河、伟大之水，树木、山岭和火，呼求帮助”。

《梨俱吠陀》(Ⅶ，34，23)“愿山岭、水、丰盛的植物，上天，愿大地绿树葱葱，愿两个世界保祐我们生活富裕”。

《梨俱吠陀》(Ⅶ，35，8)“愿光芒万丈的太阳吉利慈悲，愿四季吉祥如意，愿坚固的山慈悲为怀，愿江河湖海善良温顺”。

《梨俱吠陀》(Ⅱ，54，20)“愿强壮的山岭听到我们的话”。

《梨俱吠陀》(Ⅴ，46，6)“愿我们高度颂扬的山岭和闪闪发光的河流保我们平安无事”。

《梨俱吠陀》(Ⅵ，52，4)“愿升起的黎明保护我！愿滚滚的河流保护我！愿坚固的山岭保护我！当我上吁诸神时，愿父亲们保护我！”

《梨俱吠陀》(X，35，2)“愿天和地保护我们，我们向江河(母亲们)，向长满青草的山，向太阳和黎明祈祷，使我们解脱罪过。愿苏麻汁给我们带来今天的健康和富有”。

最后，还有一段更加美妙的对河流、尤其对旁遮普河的祈祷，它的境界构成一幕鲜为人知的《吠陀》历史。

《梨俱吠陀》(X，75)“啊，江河，让诗人在威伐斯伐特的座前宣告你极其伟大，经过七道又七道分支，变成三条巨流。但是印度河靠她自己的力量，胜过一切令人惊异的河流”；(1)

“当你跑近河道时，伐楼那为你掘好前进的路。当你成为所有河流的先锋之主时，你前进在大地的悬崖峭壁之上”；(2)

“声音直上大地之上的苍天，她无穷的力量激起绚丽的光彩。当印度河吼叫如牛似奔来时，暴雨从云中而出，鸣雷而下”；(3)

“啊，印度河，其它的河流象哞哞叫的奶牛跑向自己的孩子，用自己的奶汁喂养他们。当你来到这些奔流而下的河流前时，你象战场上的王，领导着自己的左右”；(4)

“啊，恒河，雅姆那，沙罗施伐底，苏图德利，帕鲁施尼，请接受我的赞歌！啊，玛鲁德利达，请你和阿施克尼一起听我的歌！啊，阿吉基伽，请你和威塔斯塔与苏索玛一起听我的赞美！”(5)

“啊，印度河，你最先在旅途中，把特里斯塔马、苏萨图、罗萨、库布巴、戈玛提、美哈特努、克鲁姆合为一体，你和他们一起前进”；(6)

“光芒闪耀、绚丽多彩、不可战胜的印度河，带着千川百河横过田野，快中之快，就象一匹美丽的牝马一闪而过”；(7)

“印度河使马增多，战车增多，外衣增多，黄金更多，战利品更多，羊毛更多，稻草更多，你年青漂亮，慷慨大方，用香甜的花做你的衣裳”；(8)

“印度河驾驭着她的轻便马车，愿她在这场竞赛中为我们争得奖赏！她的伟大的战车被颂扬为真正的伟大，那战车坚不可摧，载有荣誉和充足的力量”。(9)

我从数千首诗歌中选出这些祈祷词，因为它们是献给那些依然很可以理解的事物，即半触知的物体，或半神的东西。

现在我们要回答的问题是：这些事物被称作神吗？在某些意义不够明确的段落里，就我们自己来说，尽管我们不是多神教徒，但还是能够理解把树木、山岭、河流、大地、苍天、黎明、太阳这些对象说成是甜蜜的，使我们深感愉快的。

然而，在人们祈祷山岭、河流及其它事物保护自己之际，就又迈出了重要的一步。即便如此，也是可以理解的。我们知道古代埃及人对尼罗河的看法，就是现在，瑞士的爱国者还在祈祷山岭与河流，保祐他本人和他的家园不受邻敌的侵扰。

但另一步紧随而来。山岭被要求倾听人们的祈祷，这依然属于可理解的范围，如果山岭听不到，人们为何对它们说话呢？

太阳被称作千里眼，为什么不能这样说呢？难道我们没有看

到，初升太阳的第一道光芒，穿过漫漫黑暗，每天早晨都照在我们的房顶上吗？我们不是能够看到这些光芒吗？那么，太阳为何不能称作光芒万丈的、千里眼的和无所不及的呢？

河流被称作母亲！为何不能这样说？难道不是她们令绿草青青、牛羊肥壮？难道我们自己的生活不是有赖于河水按季节供应吗？

苍天从“不是个父亲”或“象一个父亲”，最后被称为“父亲”。难道苍天不是俯视着我们、保护着我们、保护着整个世界吗？有没有其它事物，比苍天更古老，更高大，并且象苍天那样，有时对人和善，有时又令人害怕呢？④

如果我们的语言把所有这些事物都称作提婆(明亮物)，就象我们远祖的语言所称呼的那样，人们祈求它们授予甜蜜的事物(快乐、食物、幸福)，我们就不会对此感到吃惊了。因为我们还知道从这一切事物中会引出神恩。

我们听起来实在令人奇怪的是最初的祈祷是要解除人们自己的罪恶。这显然是较晚近的思想，但我们不须假设，因为它就来自《吠陀》，而且从《吠陀》中发现的一切都属于同一个时期。尽管《吠陀》诗歌是在公元前1000年时收集成书的，但在汇编之前，那些诗歌肯定早已存在。其间有足够的时间令其充分发展。但我们绝不能忘记，个人的才华恰如我们在这些诗歌中见到的，同人类征服真理的思维大军的缓慢而扎实的前进相比，这些天才的思想经常要早出几个世纪。

我们已经有很大的发展，尽管我们采取的步骤是简便易行的。但是现在，我们设身处地和古代《吠陀》诗人面谈，甚至就是和那些把河流称为母亲、苍天称为父亲、祈祷它们倾听自己的心声以解除自己罪过的人面对面地交谈，如果我们问他们河流、山岭、苍天等是不是他们的神，他们会说什么？我认为他们根本

不理解我们的意思。这就象我们同孩子们是否把人、马和飞禽、鱼类看作动物、或把栎树和紫罗兰认作植物一样。他们肯定回答不是，因为他们还没有达到那种较高的概念，这种概念在以后的年代里能够使他们从不同的现象中把握一种共通的东西。神祇的概念无疑是潜移默化成长起来的，与此同时，人们对待那些半触知或不可触知的事物采取了一种越来越明确的态度。对不可触知的即不知道的(它隐藏于这些半触知的事物之中)东西的探讨，在我们的一个、二个或更多个感官探讨某种一致的物体陷入失败时就开始了。无论人们从知觉的充分体现(指全部五官都可以感知)中发觉少了什么，都会看作理所当然，或在其它方面寻找它。由此建立起一个世界，它包括仅仅由两个感官知觉的事物，或仅被一个感官知觉的事物，直到最后，我们获得一种物体的世界，它是我们任何一个感官也不能感知的然而却深知其存在的，并且象树木、河流、山岭一样地施惠于人类。

让我们更仔细地看看某些中间环节，它们把人类从半触知的东西引导到不可触知的东西，从自然之物到超自然之物。

首先是火。

火

现在看来，火不仅是完全可见的，而且是完全可以触及的，的确如此。但是我们必须忘记我们现在所知的火，而要想象火对于地球上最早的居民来说是个什么东西。情况或许是这样的：在某一历史时刻，居住在地球上的人，开始构造他的语言，形成他的思想。那时他们还没有学会取火的技艺。然而在发明取火技艺(它标志着人类生活的一场根本的变革)之前，人已经看到了闪电的火花，看到并感到太阳的光和热，他甚至以极为迷惑的心情

看到由闪电或夏季树木间摩擦引起的火灾使森林遭受剧烈的破坏。在所有这些表现出来的和消灭了的东西中间，有一种极为令人困惑的东西。一时火在此地，而另一时它又不见了。它何时到来？又去向哪里？如果说有一种幽灵（就我们赋予该词的意义而言），那就是火。它不是从云中来的吗？它不是在海中消失了吗？它不是住在太阳中吗？它不是在星际之间旅行吗？所有这些都是儿童会给我们提出来的问题，但人类在学会使火服从自己的命令之前，这些问题也是极为自然的。即使在人类学会摩擦取火后，也还是不理解其中的原因和结果。他们看到的，是我们称之为光和热的突然出现。他们对之非常着迷，和它一起玩耍，就象现代儿童，不论大人怎样说也还是着迷于火并喜欢玩火。那时，当人们开始谈论火，思考火时，他们能做些什么呢？人们只能根据火的表现给火命名，称之为发光者或燃烧者，因为看起来火和闪电中的燃烧者、太阳中的发光者是同样的东西。火的快速运动，来去匆匆也给人留下极深刻的印象，因而称火为"快的"。

关于火的故事也出现了，讲火是两块木头的儿子；说他如何在诞生之后就吞没了他的父母，即他赖以产生的两块木头；讲他如何在冷水泼身时变得精疲力尽和消失；讲他作为人的朋友居住在世界上；讲他怎样横扫整个树林；后来又讲他怎样把献祭的供品从地上带到天上，成为人和神之间的信使和媒介。我们不必奇怪他有许多名称和修饰语，也不必奇怪为何阿耆尼（火）的故事这样多，更不必奇怪在一切神话里最古老的神话告诉我们在火中有一种不可见的、不知道的、然而也是不可否认的东西，这也许就是主。

太阳

仅次于火，有时和它完全同等的是太阳。太阳不同于迄今提到的所有物体，因为它完全存在于感官（除视觉）能力之外。太阳在早期先民的脑海里，究竟占什么样的地位，我们对此永远无法完全理解。甚至廷德尔在其雄辩中所描绘的最新科学发现（它告诉我们怎样生存、怎样运动、怎样通过阳光有了自己的存在，我们如何赖以燃烧、赖以呼吸、赖以产生食物），也不能使我们知道这一光和生命的源泉，这个沉默的旅行者、这个统治者、去世的朋友或死去的英雄，在其日复一日的和年复一年的进程中，对于人类逐渐觉醒的意识来说是个什么东西。人们奇怪的是，为何雅利安人天天所讲的、如此之多的古老神话都是关于太阳的。但除了太阳还能是什么？太阳的名称是无穷的，关于太阳的故事也是无穷的。但太阳是谁，他何时到来、又去向哪里，从始至终都是个秘密。人们尽管对太阳了解的比其它事物更多一点，但太阳总有某些人们不知道的东西。人们可以注视另一个人的眼睛，力图揣摩他的灵魂深处，并希望最终达到其最内在的自我，但人们永远不能看到太阳的内心世界，既不能看到，也无法达到。可是人们却深信它，从不怀疑它，并且尊重它、热爱它。人们仰视太阳，渴望得到灵魂上的回报，尽管这种回报从没有来到，尽管他的感官被那经受不住的光辉弄得畏缩、眩惑和失明，但他绝不怀疑那里有一种看不到的东西。对于这种不可见的东西，人的感官无能为力，他既不能抓住，也不能理解，他只有闭起双目对之确信不疑。俯身下跪对之崇拜。

印度的桑塔尔人是个非常低的种族，据说他们是崇拜太阳的。他们称太阳为“光明”，同时用另一个名词称呼月亮。他们对

生活在他们之中的传教士说，太阳创造了世界。当传教士告诉他们说主张太阳创世是荒谬的时，他们回答说："我们不是指可见的太阳，而是指不可见的太阳"。

黎明

黎明原本指黎明时的太阳，暮色则指落日。但后来这两种表现形式分开了，于是就给故事和神话造就了一份丰厚的财富。有了黎明与黄昏，很快又有了白天与黑夜，以及关于它们的各种两元性化身。如狄奥斯库里和双马童都是孪生子。此外又出现了天与地，及其多种后代。事实上这种情况恰处在古代神话与宗教的焦点上。

《吠陀》神祇中可听见的对象

上述这些不可触知的对象，是靠视觉进入脑海，并靠视觉加以检验的。下面我们将叙述另外一些对象，它们只能靠听觉进入我们的脑海，而其它的感官对它们都是无能为力的⑤。

雷

我们能听到雷声，但我们不能看到雷，也不能触、闻，或尝到它。说雷是非人格的怒吼，对此我们完全可以接受，但古代雅利安人却不然。当他们听到雷声时，他们就说有一个雷公，恰如他们在森林中听到一声吼叫便立刻想到有一位吼叫者如狮子或其它什么东西。对他们说来不存在非人格的吼叫。所以从这里我们又找到雷公或吼叫者的名字，这是雷的最早的名字。人们不能

看到雷，然而它是存在的，无论施善做恶，它令人畏惧的力量，都是不容怀疑的。在《吠陀》里，雷公称作路陀罗。我们完全可以理解，路陀罗或吼叫者这类名字一旦被创造之后，人们就把雷说成挥舞霹雳、手执弓箭、罚恶扬善，驱黑暗带来光明，驱暑热带来振奋，使人去病康复。如同在第一片嫩叶张开之后，无论这棵树长得多么迅速，都不会使人惊讶不已了。

风

风是另一个观念，一般认为它主要是靠我们的听觉，间接地靠我们的眼睛来证明的。

而古代人的思想和语言却不能象我们现在这样把吹者和狂风区别开来。两者是一个东西，而且是和自己相象的东西。因而我们在《吠陀》中看到有献给伐由（吹者）的诗和献给伐他（狂风）的诗。而且这两个名称都是阳性的而不是中性的。尽管风并不经常被赞颂，可是当他被赞颂之际，就占有非常高的位置。人们说他是整个世界的王，是最先诞生的，是众神的呼吸，世界的萌芽，他的声音我们可以听到，但绝不能见到他。

摩录多、暴风雨之神

除了风之外，还有暴风雨，或如在《吠陀》里所称呼的摩录多（捣碎者、击者），他象一个疯子猛扑过来，雷电交加，荡涤尘埃，弯曲或劈断树木，毁坏家园，杀死人和牛，撕裂山岭，并把岩石碎成粉块。暴风雨也是来去匆匆，没有人能抓住他们，谁也讲不出他们何时来又去向何方，谁能怀疑这些暴风雨神的存在？谁敢在他们面前不俯首帖耳？谁敢不用最好听的话、最美好的思想，或最

善良的行为求得他们的好感?"他们可以使我们粉身碎骨，我们却无法损伤他们"。这种感情包含着宗教思想的萌芽。这又是一个教训，或许当代还会有许多人说，理解这一点要比理解施莱尔马赫的说法(关于绝对依赖于某种可以决定我们，但我们不能反过来决定它的东西的意识)更容易些。由此我们就不会对另一个古老神话的发展感到惊讶了，它说的是在火中、在风中也有某种不可见、不知道、但却不能否认的东西，它或许就是主(上帝)。

雨和雨神

最后，我们必须考察一下雨。无疑，雨似乎不能置于不可触知物体的范畴中。而且，如若只是把雨理解为水，并且因而命名为雨水，那么这个词在每一种意义上都是可触知的对象。然而早期思维更多的是差异性而不是相似性。雨对原始人来说，不只是水，而且是他绝不可能知道什么时候来什么时候去的水。这种水如果较长时间不露面，就会引起植物、动物和人的死亡，而当它再次来时，就会产生自然界的极大欢乐。在某些国家里，怒吼者(雷公)或吹者(风)被看作雨的施予者。但在另一些国家里，经年而复的雨几乎成了人们生命攸关的决定者。这就不足为怪地除了雷公和吹者之外，又出现了雨神(浇灌者)。在梵语中，降雨者称为因陀罗，他是《吠陀》中的主神，受到印度、尤其是七河流域的雅利安人的崇拜。

《吠陀》的万神殿

由此我们看到，苍天(原为发光者、世界的照耀者，被人称作

特尤斯、宙斯、丘必特)可能被不同的神祇所取代。这些神祇代表苍天的某些基本活动，诸如雷、雨、风及暴风雨。除此之外，即使不是些活动，在苍天仅作为天穹时，还有覆盖、保护整个世界的能力，这类能力或许也导致某种笼罩的、包容一切的神的观念。这种笼罩神的能力，很容易变成夜神，而与日神相对立。而且这或许再次造就了相互关联神祇的观念，以表现夜与昼、晨与暮、天与地等。现在，《吠陀》中的每一步变化都历历在目了，它们造就了这类成对神的出现：伐楼那(无所不包的神)和密陀罗(明亮的白日神)、以及双马童(晨与暮)等。

于是我们看到了《吠陀》诗人的整个万神殿、以及雅利安世界最古老万神殿的产生过程。虽然我们只看到一些萌芽，但我们很容易想象到，如若经过诗歌之光或哲学沉思的熔炼，它们的成长将会多么的丰满。我们已经学会区分两类不同的神祇(我只能用这个词，因为别无他择)，他们是存在、力量、能力、精灵以及抽象的一切。

(1)半神——诸如树木、山岭、江河、大地、海洋(半触知的物体)。

(2) 神——诸如苍天、太阳、月亮、黎明、火(不可触知的物体)。此外还有雷、电、风、雨，尽管这些事物有其不规则的表现，但仍可以划分为单独的一类，一般具有特别生动和引人注目的神祇的特性。

诸天

看来没有其它的词比诸神一词更不适宜于上述东西了。用复数形式的“神”一词，本身就是一种逻辑上的混乱，就象我们说一个圆有两个圆心一样。但是不用诸神一词，而用英语、希腊语、

拉丁语中的“诸神”一词，也都不合时宜。最好是用“诸天”一词。提婆(天)一词(正如我们所看到的)原意为光明，它是用来修饰火、苍天、黎明、太阳以及河流、树木、山岭的形容词。它是个一般性的词，即使在《吠陀》中，所有的诗歌在使用“提婆”一词时，都已经具有表示光明、天上的东西、并与黑夜和冬天的黑暗势力相对的一般概念的最初印记了。在其语源的意义被人们忘记之后，提婆一词成为指所有光明力量的名称。在《吠陀》的“诸天”和最后形成的“神性”之间，无论在语音上还是在思想上都有先后相继承的关系。

可感知的和不可感知的

我想说的大家已经知道了，那就是从可感知的东西到不可感知的东西的真实变化，从那种可触及(如江河)、可听到(如雷声)、可看到(如太阳)的提婆(光明物)，转变成不再能触及、听到和看到的提婆(即诸神)。在提婆这类词的变化中，我们找到了我们的祖先从感官世界跨越到感官不能把握的世界的实际足迹。这条路是自然本身勾划出来的，或者，如果自然本身也已成为乔装的提婆，那就是比自然更伟大和更高的东西勾划的。这条古老的道路(至今犹存)引导古代雅利安人从已知到未知、从自然到自然的上帝。

人们或许会说：“这个进程是无法证明的。它既可以导致一种多神教或一神教，也可以把所有最诚实的思想家置于无神论之中，人们无权只谈论动因和施动者而不能谈论行为和事实本身”。

我的回答是：的确，这条路既可把《吠陀》时代的雅利安人导向多神教和一神教，也可以导向无神论。但在否定古老的诸天即

诸神之后，他们会一直往前走，直到他们发现了比诸神更高的东西，那就是世界的真正自我，同时也是他们自己的真正自我。我们和古代雅利安人没有什么真正的不同，当我们看到一种行为，一件事实的时候，也必定假定有一个施动者。一旦放弃这种模式，事实本身就不再是事实，行为本身也不再是行为了。我们的整个语言，即整个思想、整个存在，都有赖于这种信念。一旦放弃这种模式，我们和朋友的目光就失去其交流互感的力量，只不过是个玻璃体，而不是太阳一样的眼睛了。一旦放弃这种模式，我们自己也就瓦解消融了。我们不再是施动者，而只是一系列的行为，那只是没有动力的机器，只是没有自我的存在了。

雅利安人从可感觉的前进到不可感觉的、从有限的进入无限的这条古老之路，绝不是漫长而历尽艰辛的路。它是一条正当的路，而且尽管我们全然未曾走到它的尽头，但我们仍然信赖此路，因为我们别无他路。从这一站到下一站，人类在这条路上一步一步前进。当我们攀登得越来越高时，世界就变得越来越小，苍天变得越来越近。随着每一新的地平线出现，我们的眼界就越发宽广，我们的内心就越发丰富，而我们的语义则越发深刻。

在此，我想引用我的一位好友的话，不久前他曾在威斯敏斯特教堂做过讲演，当我们重温他的话时，他的音容笑貌就会被一只充满爱意的手引到我们面前："我们的怀着质朴之心的祖先（正如查尔斯、金斯利所说），环顾世界而扪心自问：如果有一位万众之父的话，他会在哪里？他不会在大地上，因为那样他将毁灭；也不会在太阳、月亮和众星之中，因为那样他也会毁灭。永存不朽的他在哪里呢？"

"后来他们举目仰望，一边思索一边看到了在太阳、月亮、众星以及所有在变化或将要变化的东西之外，是蓝澈的天，是无边无际的天穹"。

"天是从不变化，永远如一的。云和暴风雨在它之下隆隆滚过，这个熙熙攘攘的世界在它下面喧闹，苍天依然如故，依然是那么光明和平静。万众之父必定是在那里，无变化的他住在无变化的天空之中，而且象天空一样沉默和高远"。

我们的怀有质朴之心的祖先们是如何称呼这位万众之父的呢？

五千年前或者更早，还不会讲梵语、希腊语、拉丁语的雅利安人称之为"特尤一父亲"。

四千年前或更早一点，向旁遮普河南进的雅利安人称之为"特尤斯一父亲"。

三千年或者更早一点，居住在海勒斯邦特海岸的雅利安人称之为"宙斯一父亲"。

二千年前，意大利的雅利安人，仰视明亮的苍天，称之为"丘必特"。

大约在一千年前，同一位天父或万众之父，也在阴暗的日耳曼森林中，受到我们的祖先即条顿系统的雅利安人的祈祷，其古老的名字是"提尤"或"提俄"。那时或许已是最后的余响了。

但是若没有思想、没有名称，这一切便荡然无存了。这古老的教堂（威斯敏斯特）建立在更古老的罗马宫殿的废墟之上。在这里，如果我们探寻不可感知的、无限（从四面八方包围着我们）、未知、世界的真正自我、以及我们自己的真正自我，这时我们也会怀着象跪在小黑屋里的儿童一样的心情，感到没有比"我们的父，在天之父"更好的称呼了。

注释：

① 万物有灵论一词早先是斯塔尔学说中的术语，意指灵魂有两种功

能，思想的功能和机体生存的功能(见赛斯特《灵魂与生命》1864)。现在，它经常用于世界观的意义；把生命和思维归结为无生命的事物。

② 布朗《狄俄尼索斯神话》第1卷第50页。

③ 一直有人在说明器具或工具绝不可能变成神物。参见卡普《技术工具之哲学原理》,1878,第104页。但在斯宾塞的《社会学原理》第1卷第343页，我们看到完全相反的意见："在印度，妇女崇拜带来或掌握其命运的篮子,并为之献祭。除此之外，还有她在夫家要帮助操作的米磨和其它常用工具。木匠也要对其短柄小斧、扁斧及其它工具举行相似的效忠仪式,并且也要为之献祭。婆罗门对之正在写作中的经文，战士对其战斗武器,泥瓦匠对其瓦刀,也都要做这类献祭"。这种论述难以令人信服。但是比较有权威的利欧先生,在其《印度某邦宗教》中也提出同样的看法："不仅农夫崇拜其犁,渔夫崇拜其网,织工崇拜织机,而且书写员崇拜其笔，银行家崇拜其帐本"。然而问题在于,这里所说的崇拜是什么意思?

④ 很少有人捍卫其对自然力量的信仰，并反对持有对一位至上神信仰的人的进攻。但当一位神的观念成为现实之际,我们依然无法想象对各种独立神祇的信仰如何得以确信不移。这种捍卫的确存在过。塞尔萨斯(不知他是什么人,只知他是《真故事》的作者,被欧立根引证或驳斥过，曾艰难地捍卫多神教而反对犹太教和基督教的一神论)写道："犹太人声称自己崇拜诸天和上天的居民,但上天中最广大的东西、最庄严的东西、以及各种奇观,他们却不愿崇拜。他们崇拜黑暗的幻觉，崇拜其睡梦中的朦胧印象,但对于那些明亮的、闪光的、善的先行官，对呼风唤雨、驱寒送暖的主人,对云、电、雷,对大地的产物、以及所有生存繁衍的生物，对那些向我们显示上帝存在的事物,对那些仙女天使,对的确存在的安琪儿,他们全不留意、置之不理"。

⑤ 因此色诺芬说："还要考虑到太阳，看来它是完全可见的，但不允许人们准确看到它。假如什么人力图盯住它时,它就会夺去人的视力。你还会发现,众神的主人是不可见的。因为很清楚,光芒从上而下,会克服其前进路上的一切。而且它何时来,何时作用，何时离去都是看不到的。风也是看不到的,尽管它做的事情我们都清楚。但是我们在探讨中可以获知它们"。

第5章　无限与规律的观念

信仰中的虚无并非感觉中的先验材料

现在每天、每周、每月、每季，读者面最广的杂志看来都争着告诉我们：宗教时代过去了，信仰乃是幻觉或幼稚病，神祇已被最终揭穿，除了我们的感官之外别无他路产生知识，我们必须满足于事实和有限的事物，必须从将来的字典中把"无限"、"超自然"或"神圣"之类的词句一笔勾销。

在这些讲演中，捍卫或攻击某种宗教不是我的目的，尽管做这种事的大有人在。我自己的任务，正象我为自己所勾划的，也如本讲座创立者的精神要求我的，与此完全不同。我们的任务是从历史和心理学方面来探讨。让神学家们（无论是婆罗门或沙门、玛培特或毛拉、拉比或神学博士们）去确定某个宗教完美与否，真伪与否吧。我们想知道的，是宗教如何出现的；人类，以我们为例，如何产生宗教的；宗教是什么，以及过去的宗教怎样成为现在的宗教的。

当我们研究语言学时，首要的目的不是要发现哪个语言较其它语言更完美，哪种语言包含着更为不规则的名词和奇妙的动词。我们的研究不是从确信过去、现在或将来只有一种语言值得称作语言开始的。完全不是这样。我们只收集事实，将其分类，理解它们，从而希望越来越多地发现一切语言的前身和属

性，人类语言发展和消亡的规律以及一切语言所要达到的目的。

这一切都同样适用于宗教学。我们每个人都对自己的母语、自己的宗教，有着自己的感情。但是作为历史学家，我们必须一视同仁。我们只是收集世界各地所能发现的关于一切宗教的历史证据，将其甄选和分类，以便尽力发现所有信仰的必要的前身，找出制约人类宗教发展和消亡的规律，以及所有宗教趋向的目标。是否有个完美无缺的普遍宗教的问题，如同是否有个尽善尽美的普遍语言一样是个难题。即便我们只知道甚至是最不完美的宗教，如同是最不完美的语言一样，是超出所有观念的奇妙之物，我们仍然能得到一条教训，它可以和各式各样神学学派的一个又一个教训相媲美。

有一个非常古老的格言说，我们如果不知道一个事物的起因，就永远不了解这个事物。我们可以大量地了解宗教，我们可以读许多圣经、信经、教义问答手册，世界各地的祷文，然而除非我们能够追溯到宗教赖以产生的最深刻的根源，否则就不能完全理解宗教。

在如此去做之际，在力图发现宗教的活生生的自然的源泉时，除了所有哲学家都同意的（不论是肯定的或是否定的）之外，其它的我们一律不能接受。在第一章里，我已经解释了我如何完全准备接受他们的术语，而且决心在讲课中自始至终使用它们。我们得知，所有的知识要成其为知识，必须经过两道大门而且是唯有的两道大门：感性的大门和理性的大门。宗教知识，不论真伪，也必须经过这两道大门。我们以这两道大门为立足点。其它一切另辟途径的主张，不论通过的是“原始启示”之门，还是“宗教本能”之门，肯定都会作为思想上的“走私货”而遭抵制。而若不首先经过第一道（即感性）大门，只由理性大门直接进入，由于没有充分的保证，同样会遭拒绝。或者至少被迫返回第一道

大门，以便取得感性的正式凭证。

在承认这些条件的前提下，我讲演的主要目的是想说明在宗教观念首次经过感性大门时就把握住它。换句话说，就是要力图找到宗教观念之感觉的和物质的起源、构成宗教思想的基本成份。

我力图说明，首先，无限观念是全部宗教观念的基础，它绝不是理性无中生有演化而来的，而是由我们的感觉提供给我们它最原始的形式。如果无限观念没有知觉表象为依据，那么根据我们业已赞同的条件，就应将它摒弃。用W.汉米尔顿爵士的话来说，无限观念是一种逻辑的必然性。可是这样说还很不够，我们必须做到无论我们把时间和空间的界限放在什么地方，我们也能意识到超越的时间和空间。我不否认这些说法中皆有真理，但我感到必须承认，我们的反对者并不一定会承认这种推理。

所以我要说明的是，无限是在有限之上、之后、之下和之中，我们总是感知到无限。它给我们留下印象，从各方面加深对我们的影响。所谓"空间和时间的有限"，"形式和词语的有限"，只不过是我们放在无限上面的面纱与网络。没有无限，有限是完全不可思议的；没有有限，无限同样也是不可思议的。当理性处理感官提供的有限材料时，信仰（或称之为其它什么）则处理有限背后的无限。我们称之为感觉、理智和信仰的东西，乃是同一个有感知力的自我的三种功能。但若无感觉，则理智和信仰皆是不可能的，至少对我们人类是如此。

我们迄今所能追溯的印度古代宗教历史，就是一部千方百计为隐蔽于有限面纱之后的无限命名的历史。我们已经看到印度古代雅利安人或《吠陀》诗人是如何面对树木、山岭、河流、黎明和太阳、火、狂风、暴雨和惊雷中的不可见、不得知的无限。他

们认为它们全都有一个内在物，此物我们可以称之为神力等等。在如此做了之后，他们总是感到在他们能看到的东西背后存在着看不到的东西，在自然的背后存在有超自然的东西，在有限的背后或内部存在有超有限即无限。他们的命名可能是谬误百出的，但他们是在探索神力，这却是合情合理的。无论如何，这种探索使古代雅利安人、同样也使我们中的大多数人，得以认识天上的父。

除此之外，我们还应看到这种探索引导人们走得更远。古《吠陀》经表现出一种思想，认为上帝起初不是一位父亲，后来象父亲、最后才成为父亲。在《梨俱吠陀》中，献给阿耆尼的最早的诗文说："慈爱我们吧，就象父亲待自己的儿子"。同样的观念一再出现在《吠陀》诗文中，我们在《梨俱吠陀》（Ⅰ，104，9）中读到："因陀罗，请象父亲那样听我们说"。在另一处（Ⅲ，49，3）诗人说因陀罗赐给人们食物，听从人们呼唤，象父亲般地慈爱人们。人们还要求因陀罗象父亲一样疼爱子民（Ⅶ，54，2）。其次，在《梨俱吠陀》（Ⅷ，21，14）中我们读到："当你打雷和把云朵聚集之后，就被称作父亲。"《梨俱吠陀》（Ⅹ，33，3）"如老鼠吃其尾巴，悲痛将我吞食，我是你、万能之神的崇拜者！伟大的因陀罗，对我们发一次慈悲吧！就象父亲那样对待我们！"又如（Ⅹ，69，10）"你怀抱他如同父亲将儿子抱在膝上。"最后（Ⅲ，53，2）"如同儿子抓住父亲的衣边，我们用最甜蜜的歌握住你"。事实上，几乎没有一个民族不用"父亲"这个称号来称呼。

处于初期信仰的古代雅利安人，如同今日萌生信仰的儿童一样，对于他们来说，把上帝称作父亲只是个安慰，但是很快地他们就认识到"上帝"也是人类的名称，而且象所有的人类名称一样，和它们要表达的东西相比较，几乎没有表达出什么内容来。我们或许会羡慕古代祖先们，就象羡慕儿童一样，儿童无论

生死皆充满信仰，认为自己的生死是从一个家到另一个家，从一个父亲到另一个父亲那里。但每个儿童随着年龄增长都会明白他自己的父亲也是个孩子，不过是另一个父亲的儿子。当许多儿童长大成人之后，不得不放弃一个又一个构成父亲观念的本质观念，古代人也了解这一点。而且我们所有的人都应当了解，我们必须去掉父亲一词中一个又一个属性，如果我们想继续把父亲一词用于上帝，我们就必须把该词中可理解的实际内容去掉。凡适用于人的词语，对神就不适宜；而适用于神的词语，对人也是不适宜的。《马太福音》第23章第9节说："人们不要称呼地上的人为父。因为只有一位是你们的父，这就是在天之父"。以比较开始，常以否定告终。无疑，父亲一词较之火、风暴、苍天、主以及人类用来为无限(他们无处不感到其存在的无限)命名的其它名字更好。但是父亲也是一个较弱的人类名称，它是《吠陀》诗人能够找到的最好名称。然而即便如此，这个名字离他所寻觅的父亲相距甚远，有如东西之遥。

以上我们探讨了古代雅利安人在自然的各个部分探索无限，并力图理解他们赋予无限的名称(以树木、河流和山岭等名称开始，以天父一名为终)，下面我将对某些观念的起源进行探讨。这些观念最初似乎完全超出了感官之所及，但人们却能最终表明它们最深刻的根源和真正的起点，寓于有限事物即自然界之中，尽管我们看不起自然界或有限事物(原因很难说清楚)，可是在世界各地，它至今依然是唯一神圣的道路。它把我们从有限引导到无限，从自然物引导到超自然物，从自然引导到超自然的上帝。

《吠陀》的神谱

我们很想知道可能是何种东西使我们的祖先惊讶不已、神魂颠倒，乃至诚惶诚恐，又是什么东西把他们从凝滞的惊讶状态中唤醒，使他们开始冥思苦想、上下求索他们眼前浮过的各种景象。要想弄明白这些，我们不妨设想自己突然置身在那个奇迹般的世界，然后，我们通过自己的记录和《吠陀》诗人的比较对照，从而证实我们的预料。因为在这些诗人的歌唱中，保存了宗教思想之最为古老的记载，至少在我们隶属的那个人类分支里是如此。从人类产生第一个思想到人类以最完美的韵律和最优雅的语言谱写出第一首赞美诗，期间必定有一个经历许多代人的时间距离，那是以百计、以千计的年代。而人类思想一旦为语言所掌握，就会象这样延续下去。所以我们如果仔细研究《吠陀》诗，就会发现我们的预料大多付诸实现，而且大大超过我们所能期望的范围。如果把《吠陀》诗视为“古雅利安人用以探视无限的窗户”，我们就会确实找到给人印象最深的东西，那是据我们感觉超越人所能看、听、触的东西。

无限的最初概念

当我说到无限时，并非只指量的意义，如无限小或是无限大。尽管这也许是无限的最常见概念，但却是最贫乏和最空洞的概念。古代雅利安人认为，无限的外观总是随每个有限之物的外观而变化的，无限是有限之物非常实在的背景或补充物。在人的意识中，可见的、可听到的、可触及的即有限的东西越多，不可见的，听不到的，触不到的即无限的东西就越少。感觉能及的

范围变化了，对什么可能超越感觉范围的疑虑也会随之变化。

举例来说，河流或山岭的概念，同黎明或暴风雨的概念相比较，需要的不可见的背景要少得多。黎明尽管每天早晨必到，但它是什么？来自何方？谁也说不出来。“风在刮的时候可以听到，但你却说不出它来自何方，又去向哪里”。理解洪水泛滥和山崩地陷造成的灾害是较容易的，但要理解是什么东西引起树木在台风到来之前弯曲，以及是谁在雷雨之夜把山岭捏碎，使牛棚和房屋倒塌，却是困难的。

所以，在很大程度上能感触到的半神之物，很少具有使之与其他神区别开来的生动特征。其次，在这些神当中，那些完全不可见的、自然中也无物可以表现他们的神祇，如因陀罗(雨神)、搂陀罗(雷神)、摩鲁特(风暴之神)、乃至伐楼那(司一切的神)，很快就比白天、黎明或太阳具有更多的人格化和神话的性质。再次，构成这些物体之无限的特征或超自然的特征，都立即被饰之以简单的人形。他们不是被称作无限的，而是被称为不可征服的，不灭的，不朽的、永恒的、不生不死的、无处不在的、明察一切的、达到一切的。只有到最后，我们才能指望用“无限”之类非常抽象的名字代替所有这些称呼。

我认为我们应当期望这个结果，但我必须同时指出，这种期望的态度经常是危险的。在开拓新的思想层次时，最好的态度总是什么也不指望，只是收集事实，接受我们所发现的东西，并力求消化理解。

阿底提，无限

比如，你们会对下述事实感到惊讶，当这一事实首次出现在我面前时，我也确实惊讶不已。这就是在《吠陀》中的确有一位

神，他就被称作“无边”或“无限”，其梵语之名为阿底提。

“阿底提”来自词根“底提”和否定词缀“阿”。其次，一般说来“底提”意为“捆绑”及其派生意义“界限”，“底提”作为名词意为“束缚”和“结合”。所以“阿底提”原意为无界的，无锁链的，非封闭的，无边的，无限的，无穷的。在希腊语有一个同样的词根，它意为“我捆绑”，并由此派生出“王冠”一词（紧箍在头上的）。

人们很可能说神祇具有“阿底提”（无限）这类名称必定起源较晚。然而，尽力了解它是什么，要比想象它必是什么更明智些。因为纯粹抽象的无限观念看来只能是现代的产物，所以当代某些最有学问的《吠陀》学者立刻把阿底提作为一种后来产生的抽象概念，它的发明只是用来为其子孙命名的，如众所周知的“诸底提”（诸太阳神）。没有一首诗歌是完全献给这位女神的，因此有些人得出一个结论：阿底提作为一位女神，产生于《吠陀》诗歌的非常晚的时代。

同样的说法也可以用于特尤斯，他相当于希腊的宙斯。在《吠陀》中诵唱的赞美众神的长诗中，特尤斯出现的次数比阿底提还少。然而我们知道，他根本不是现代的发明，甚至早在印度的梵语问世之前，就已经存在了。事实上，他是雅利安最古老的神祇之一，只是后来受到因陀罗、楼陀罗、阿耆尼和其他纯粹印度神祇的排挤。如果我可以这样说的话。

阿底提不是近代的神

我认为，阿底提的情形与此相同。她的名字在祈祷中和特尤斯（苍天）、普里西乌（大地）、欣都（江河），及其他真正原始的神祇一同出现。她和作为诸阿底提神的纯粹假设的母亲（被描绘成众神之母）相距甚远。

为了理解这一点，我们必须挖掘出她的出生地是什么，由此人们就可对阿底提（无边的、无限的）一名说些什么，以及对名字通常所能达到的可感知的部分的性质有所了解。

阿底提的自然起源

我认为阿底提（无边无束）无疑是黎明的最古老名字，或者更确切地说，是每天早晨世界的光与生命闪耀出来那一时刻一部分天空的名字。

请你望着黎明，暂且把天文学抛在一边。当长夜之黑色的面纱缓缓撩起之际，当天空变得透明并有生机之际，当光彩奔流之际，你是否知道根由，你是否感到自己的眼睛在尽其所能地伸展，然而这种伸展却无结果时，你的眼睛恰恰感知到无限。对古代的先知来说，似乎是黎明打开了另一世界的金门，而当这些门为太阳敞开，太阳扬长而入时，这些先知的眼和心，幼稚而笨拙地力图突破这个有限世界的界限。黎明来来去去，但黎明所源出的光海或火海却始终留在黎明的身后。这难道不是可见的无限吗？此外，还有什么名字，比《吠陀》诗人给予无限的名称：阿底提（无边的、远处的、超越一切的）更好呢？

我认为，我们由此可以理解，一个最初在我们看来如此抽象，以致不能在自然界中找到它的诞生地，如此新颖，以致难以相信它是《吠陀》中的神，如何可以成为印度人思想里最早的一个直观真理和创造物①。在后来的年代里，阿底提的含义变成"苍天"或"大地"。其实从词源上说，这三个词是风马牛不相及。

有一首献给密陀罗和伐楼那（他们是白天与黑夜的代表）的诗歌说②："啊，密陀罗和伐楼那，在黎明到来之际，你登上金色的战车，而在日落之时，你又登上有铁杆的战车③。"由此你见

到了阿底提和底提，也就是那边和这里无限和有限，必死和不朽④。

另一位诗人把黎明称作阿底提的脸（《梨俱吠陀》Ⅰ，113，19），从而表明他所指的阿底提不是黎明本身，而是超越黎明的某种东西。

因为太阳和所有的太阳神都是从东方升起，所以我们可以理解阿底提为何被称作诸光明神之母，其中尤其是密陀罗和伐楼那（《梨俱吠陀》Ⅹ，36，3），其他有雅利安曼和薄伽，以及七八个阿底提（即从东方升起的太阳神）。苏利耶（太阳神）不仅称作阿底提（《梨俱吠陀》Ⅷ，101，11，“苏利耶，你确实是伟大的；阿底提，你确实是伟大的”），而且也被称作阿底特提（《梨俱吠陀》Ⅹ，88，11）。

人们常说阿底提是上述诸神之母，这无疑从一开始就使阿底提必然具有阴性的特征。她是位母亲，具有力量，又令人可怕，还有神圣的儿子们。但也有些段落似乎把阿底提看作阳性神，或随便看作无性神。

尽管阿底提和黎明有较密切的关系，但很快地她不仅在早晨，而且在中午和黄昏也受到祈祷⑤。《阿闼婆吠陀》（Ⅹ，8，16）说：“太阳从那里升起，太阳在那里落下，我所深信的是最古老的，不可超越的”，我们几乎可以用“阿底提”调换“最古老的”。阿底提很快就受到充分的尊敬和崇拜，人们不仅请她来驱逐黑暗和潜伏在黑暗中的敌人，而且请她来把人们从过去所犯的罪恶中解救出来。

黑暗与罪恶

黑暗与罪恶这两种观念在我们看来是相距甚远的，但在古

代雅利安人的思想中却是紧密联系在一起的。我想为大家引证某些段落，用以说明对敌人的恐惧观念如何唤起对罪恶或我们称之为最坏的敌人的恐惧观念。“啊，阿底提，把我们从狼的口中解救出来，象一个捆绑的小偷，啊，阿底提！”“愿阿底提在白天保护我们的牛，在夜里保护我们的牛，阿底提绝不会欺骗我们；愿她稳步增长，保护我们不要堕入罪恶”。“愿智慧的阿底提在白天帮助我们！愿她发慈悲带来幸福，驱逐所有的敌人！”

再有：“阿底提、密陀罗、伐楼那，如果我们得罪过你们，就请宽恕我们吧！愿我们获得宽广无惧的光，啊，因陀罗！愿漫长的黑暗不再笼罩我们！”“愿阿底提使我们无罪！”⑥

另一种观念似乎也是非常自然地从阿底提的概念中成长起来的。无论我们走到哪里，都会发现关于来世生活的最早一种设想，是从人们对每天太阳和其它天体的到来与离去的沉思中产生出来的⑦。我们现在还说：“他的太阳陨落了”，这表明我们至今仍相信那些去世者将去往西方，去往太阳夕落的地方。人们认为太阳是在早晨诞生而在黄昏死去的。或者，即便是赋予较长的生命，也不过是短暂的一年罢了。当一年为期的太阳死了的时候，人们说旧的一年死了。现在我们还在这样说。

不朽

但是在这种观念的旁边，另一种观念也成长起来了。由于光明和生命来自东方，所以在许多古代民族中，东方被看作光明之神的住所，不朽之物的永恒之家。而这种观念一旦产生，人类之中的死者和有福之人，就加入到诸神的行列中。而后，他们也被移到东方。

从这种意义上看，阿底提被称作“不朽者的诞生地”。一位

《吠陀》诗人以与此相似的含义唱道："谁使我返回到伟大的阿底提那里，使我看到父母双亲？"⑧ 这难道不是对不朽的美妙暗示，质朴而完全自然的暗示吗？如果我们回顾一下导致这个暗示的步骤，看到这是受到日常生活普通事件的启发，可以用人类思维的独立智慧来解释，我们就会明白了。

这是《吠陀》教给我们的伟大的教训！我们的一切思想，即使看来是最抽象的思想，全都从我们感官所经历的日常事物中取得其自然的根源。人类可以暂时不理会这些自然的声音，但是它们日复一日、夜复一夜地再三来到，于是它们终于被人们理会了。然而一旦被理会到了，这些声音便越来越鲜明地展示出它们的意义，最初看来仅仅是日出的东西，最终变成无限给人们的可见启示，而日落在人们眼中则变成不朽的第一个幻象。

《吠陀》里的其它宗教观念

让我们考察一下其它的观念，这些观念在我们看来也是极为抽象和人为的，以致不能把它们归结到远古的人类思维层次中。但是如果可以从《吠陀》来判断，那么这些观念，早在人类的智慧之泉首次喷发之际，就在人类心田里产生出来了。我不是想使《吠陀》的时代比现今所知的更为原始。我充分了解在它以前还有许多作品可供我们漫无止境地追忆。人类的思想象一棵古树，它盘根错节，节中有节，多得数也数不清；面对人类思想的漫长而缓慢的成长过程，我们感到惊愕不已。但在很多似乎是近代的东西旁边，还有许多似乎是古老和原始的东西。在这里，我以为我们应当从考古学中汲取教训，不要从一开始就规定截然划分开的思想阶段是先后有序地连续下来的。长期以来，考古学家教导人们说，最初是石器时期，在此期间任何青铜或铁制

的武器和工具都不可能出现。据认为，石器时期的后面是青铜时期，青铜时期的墓穴可能出土许多青铜制成或石制的器具，但不可能有半点铁的踪迹。据说第三个时期以盛行铁器为明显的标志，而且铁器一旦被引入，便很快地完全取代了石器和青铜器的工艺。

关于这三个阶段及各阶段再划分的理论，无疑具有某些真理，但是长期以来人们把它当作考古学的一个教条来看待，于是它象所有的教条一样，妨碍了独立观察的进程。直到最后，人们发现由于各地情况不同，金属的使用情况也不相同，不同金属或分先后使用，或同时使用。而且，在矿石铁、沼泽中的铁或陨铁易于获取的地方，可以找到铁制工具，而且这些铁制工具是和石制武器同时发现的，先于青铜工艺。

应当说这是向我们敲的警钟，它告诫我们不要使关于人类智力阶段连续发展的理论成为成见。在《吠陀》中，有些思想如同旧石器时代的武器那样粗糙和原始，而有些思想，如同锋利的铁器和明亮的青铜器。我们能说这些鲜明而卓越的思想必定比其身边的粗糙凿削制成的燧石更现代化吗？或许是的，但是我们要回想一下加工者是什么人，想想在所有的时代都有天才，而天才又是不受年代限制的。对于一个相信自己和相信周围世界的人来说，看一眼如同上千次的观察；对于一个真正的哲学家来说，自然的现象，赋予这些现象的名称，代表这些现象的神，全都如晨雾一般被一种思想化为乌有了。他会用《吠陀》中的诗句宣告："尽管人们用许多名字称呼它，但却只有一个名字"。

我们可以说，无疑只有诗人们的许多名称先问世，然后哲学家们才能抛弃它们。的确如此，但是诗人们可以年复一年地祈求因陀罗、密陀罗、伐楼那或阿耆尼。而与此同时，印度的哲学

家们却反对神有许多名称、许多庙宇、许多传说。他们象赫拉克利特一样地反对，也一样地失败。

法则的观念

人们总是说，如果有一种观念无法在未开化民族或原始民族中找到的话，那就是法则的观念。甚至在希腊语和拉丁语中，也难找到相当于“法治”的词语，“法治”一语曾被杜克选作一本重要著作的题目。然而这种观念，在《吠陀》中以其最初的、半意识的形式出现，几乎和其它的观念同样古老。近来，人们对无意识思考写了不少作品，而且对它提出言过其实的解释。然而目前依然有大量的我们可称为无意识的精神活动在进行，即所有尚未在语言中找到其表现形式的精神活动。感官继续获取成千上万的印象，其中大多数都是当人们还没有觉察时就过去了，似乎从我们的记忆板上永远地抹掉了。但是，并没有什么东西被真正抹掉，这正是由于能量不灭的法则在这里起作用。每个印象都留下其烙印，这些印记一再反复，积少成多，从虚浅的微点开始，而后成为鲜明的线条，最后，划出了我们的精神领域的全貌，它的光和阴影，即它的总的特征。

由此我们可以理解，当伟大的、最初是不可抗拒的自然现象，在人们心里唤起敬畏、恐惧、赞美与欢乐之际，通过自然景象的日常循环，通过白天与黑夜的准确无误的往返，月亮的周期亏盈，四季的轮换，众星之有节奏的舞蹈，成长起一种宽慰、宁静、安全的感觉。最初仅仅是一种感觉，难以表达的感觉，如同我们今天难以用法语或意大利语表达的“自在之感”。这是一种无意识的思考，但如果你愿意，可以把它提升为概念，只要那个构成该感觉的多方面的知觉能够被领会而且被领会了，能够在有意

识的语言里表达出来，就行了。

古希腊和罗马的哲学家以不同的词语把这种感觉表达出来。赫拉克利特说："太阳或赫利俄斯不会逾越这个界限"，意为为之测量出一条路；他又说厄里倪厄斯(正义的帮助者)如果愿意，会把他找出来的。当他说这两句话的时候，他在意指什么？这些话比任何词语都更为明确地说明，他已经认识到一条支配一切自然营造物的规律，就连赫利俄斯(不论他是太阳还是太阳神)也必须服从这条规律。这种观念在希腊哲学中是最多产的；至于宗教方面，我认为能够在它之中追溯到希腊命运观的最早的萌芽。

尽管我们不能指望在罗马的哲学家中间接触到非常古老和原始的思想，但我在这里还想引证一段很著名的话，这段话极为实在地运用了赫拉克利特所阐明的思想。西塞罗曾说过人们往往不仅沉思天体的秩序，而且力图在自己的生活秩序和恒定性中仿效它。这正是《吠陀》诗人力图用自己的质朴语言所表达的内容(以下我们将要叙述)。

现在，我们再次提问(正如我们寻找无限观念的萌芽时所做的)，自然界的什么东西构成了秩序、尺度或法则的观念的诞生地？其最早的名字、最早的有意识的表达形式是什么？

我认为这就是梵语中的"利塔"。这个词象是贯穿所有印度宗教诗歌之和弦的深沉主调，但几乎不曾被论述婆罗门古代宗教的著作家们提及过。

梵语"利塔"

几乎所有的神都有一些用于它们的由"利塔"一词派生而来的修饰语，这些修饰语用来表达两种观念，第一，众神建立了自

然的秩序，自然服从众神的命令；第二，有一种道德法则是人们必须服从的，人若违法，诸神要予以惩罚。这些修饰语远比众神的名称、以及它们和某些自然现象的联系，更能使我们洞察古代印度宗教的内幕。然而要准确地理解它们，却是困难重重的。

诸如"利塔"这类词之原始的、次生的、第三级的意义，有时会出现在同一首诗歌里。诗人或许并不总是严格区分它们。而且，诗人自己没有做到的翻译者也不敢越俎代庖。当我们谈论规律时，我们是否总是把用这个词表示的意义搞的极为清楚？而且我们能否指望古代诗人应是比现代哲学家能更准确表达意思的讲话者和思想家？

无疑，在"利塔"出现的大多数地方，把它笼统地译成规律、秩序、神圣习俗、献祭等，可以无争议地被认可。但是如果我们查看《吠陀》诗歌的译文，并自问我们能够赋予这些夸张的词语什么明确的含意时，我们会禁不住失望地把这本书合起来。假若火神阿耆尼或其他某个太阳神被称作"神圣真理的头生子"，那么这个解释可能表达什么观念呢？值得庆幸的是，"利塔"一词出现的段落有很多留传下来，我们能够看到这个词及其意义的逐渐发展。

无疑，在重建这类古代建筑时，大多数必然是靠推测出来的。而我提出有关"利塔"一词的起源及其以后各阶段上层结构的看法，只不过是作为猜测和初次尝试提出来的。

"利塔"的本意

我的看法是，"利塔"最初被用来表达太阳及所有天体的固定不变的运动。它是动词"利"的分词。"利"可以指"结合的"、

“适合的”、“固定的”意思，也可以指“去过”、“正在去”，“在前进中遵循的道路”的意思。我本人更倾向于第二种含义。而且其它的词，诸如“尼尔一利提”字面含义是“走开”，其次是“衰败”、“毁灭”、“死亡”，又指“毁灭之地”、“地狱”。在晚期还意为那洛伽（地狱）之母。

前进，顺序行进，伟大的日常运行，即太阳从升到落，黎明、白天、夜晚及其各种代表，每日所遵循的道路，是夜与黑暗的力量绝不可能阻碍的道路，它很快被看作是正确的运动，好的工作，径直的道路。

然而，这并不是利塔所遵循的日常运动或道路，不是它所遵照的根本方向，不是它源出和回归的固定点。换言之，不是《吠陀》诗人在说到它时心思为之激动的内容。诗人所说的利塔之路，我们只能译为“正道”。而按照他们的说法，支配“利塔”之路的是一种不知名的力量，是他们想以利塔的名字加以把握的力量。

如果大家还记得阿底提（无边的）最初意指东方，它每天早晨似乎都会在天的那一边展现无尽的远方，在那里太阳升起来了，开始其每日的进程，那么看到利塔（决定太阳行进之路的地方或力量）在《吠陀》中偶尔代替了阿底提的地位，就不会感到惊奇了。正如黎明被称作阿底提的脸一样，我们发现太阳也被称作利塔的明亮面孔。我们还发现，在一些祈祷文中，伟大的利塔的地位仅次于阿底提、天和地。利塔的住所显然是在东方，按照一个非常古老的传说，光明之神每天早晨在那里打开黑暗的洞穴（盗贼的藏身之所），把奶牛带出来。这就是说，每一个白天都被视为一只奶牛，它缓缓地从黑暗的牛厩中走出来，走过天和地的明亮的牧场。当比喻转换了时，人们就说太阳早上驾驭着他的马，跑过他横跨世界的每日行程。而到后来，人们把利塔称作

给马卸挽具的地方。有时候，人们说黎明住在利塔的深渊里，很多故事都讲到这一点，有的说黎明被救出来了，有的则说黎明藏在黑夜的阴暗牛厩里帮助因陀罗和其他神救出被偷盗的牛群（或被偷盗的财宝）⑨。

沙拉玛的故事

最著名的一个故事是关于因陀罗的故事。因陀罗先派遣沙拉玛（白日初现）去找出奶牛被隐藏的地方。当沙拉玛听到奶牛的哞哞叫声后，便返回来告知因陀罗，然后因陀罗便对盗牛者发动战争，把光明的奶牛带出来。沙拉玛后来被描绘成因陀罗的狗，而且她的子孙从母姓被命名为“沙拉米亚”。昆教授认为“沙拉米亚”和“海尔梅斯”这两个名字是一致的。这是个非常重要的提示，它为比较神话学家们指出了一条进入古代雅利安神话之黑暗屋室的正确道路。沙拉玛这位黎明的古老的指示者，据说是“沿着利塔的路，即正确的路，或通往利塔之地即正确的地方”找到奶牛的。有位诗人说，“当沙拉玛发现岩石的裂缝时，她便造出了通达那一点的伟大古道。她急步走上这条道路，找到（奶牛或白天）不朽的喧闹声，她最先接近了它们”⑩。

在前引的诗句中，这条道路是众神及其伙伴（古代诗人）在力图发现奶牛（即日光）时所遵循的道路，它被称为利塔之路。但在其它地方，据说因陀罗和其朋友在找到利塔之后，把盗贼瓦拉及其住穴撕得粉碎。

当寻找一个用以表达众神坚固地支撑起天和地的词语时，上述那个正确的、不可动摇的、永恒的地方也被提出来了。“我在利塔的座位里支撑着天”，在这句诗里，伐楼那也被引入了。后来，利塔象萨提亚（真正）一样，被视为所有存在物的永恒基

础。

利塔之路再三出现，它作为黎明、太阳、日、夜遵行的路，我们只能一般地翻译它，它是正义之路、正确的路。

以下是有关黎明的诗句[11]："她遵循利塔之路，正确的路；好象在此之前她已知此路，她绝不逾越界限"。"黎明生在苍天，行在正义之路上；她走近了，展现出她的伟大。她驱散邪恶的精灵和不友善的黑暗"。

有关太阳的诗句是这样说的[12]："沙维德利神在正义之路上跋涉，利塔的触角伸展得又远又广；利塔甚至打败了那些善于作战的敌人"。

当太阳升起来时，利塔之路据说被光芒包围着，而且赫拉克利特表达的那种思想（"赫利俄斯不愿逾越界限"）在《梨俱吠陀》的诗句里，也同样表述出来。"苏利耶绝不伤害指定的地方"。这条路在此称作利塔之路，而在别处也被称作宽阔的行道；而这个行道也象利塔一样，有时在早晨的古代神祇中找到位置。白天与黑夜显然在同一条道路上轮换行走，而由于这条路一天一天地变化，所以我们还听说阿湿波日夜行走的道路有许多条[13]。

另一重要之处在于，通常被称作利塔之路的这条路有时被说成是伐楼那王（最古老的《吠陀》神之一）为太阳设定令其遵行的路。由此我们开始明白，为何有些地方称作伐楼那的法则，另一些地方却称作利塔的法则。事实上，伐楼那这位无所不在的苍天之神，有时是作为一种独立的力量，被认为确立了或决定了其它地方称为利塔的东西。

人们一旦认识到众神是由于遵行径直的道路或正义之路而战胜黑暗力量的，那么对于诸神的崇拜者来说，祈祷神允许他们遵行这正义路，就只是一步而蹴的事了。"啊，因陀罗，引导我们走上利塔之路，走上战胜一切邪恶的正义之路"[14]。

或者说:"啊,密陀罗和伐楼那,愿我们前进在你们的正义之路上,跨过所有的邪恶,就象人们乘船渡过河流一样"⑮。对同样的神,密陀罗和伐楼那献上的赞美词和伟大的利塔一样。另一位诗人说:"我也要遵行利塔之路"。与此相反,做恶的人据说永远不能踏上利塔之路⑯。

甚至现在还不能完全消灭那些思想感情的最初萌芽就出现在这里。"唤醒我的灵魂,你和太阳使每日的职责过程运转。"

利塔,献祭

如果我们记得印度许多古代的献祭都以太阳的行程为准,每天都要在日出、中午和日落时分献祭,对满月和新月献祭,而其它的献祭则遵循三个季节,以及太阳之半年或一年的进程,就会理解献祭为何到了一定的时候也被称作利塔之路了。

最后,利塔具有了一般的法则意义。而江河,某些诗歌说它也遵行利塔之路,然而另一些诗歌却说它是利塔的追随者或伐楼那法则的追随者。有许多由利塔表示的意义以及意义间的细微差别,但这对我们的目的来说是无关紧要的。我只补充一点,当利塔一词意指所有正义的、善的和真的东西时,安利塔就被用来表示一切错误的、邪恶的、不真实的东西。

利塔的发展

我不知自己是否使大家对《吠陀》中的利塔有了一个清楚的看法,它原意为世界、太阳、早晨或黄昏、白天与黑夜的固定不变的运动。这一运动的起源地据说是在遥远的东方。据说它通过天体的道路或应当说是通过白天与黑夜来显示自己。众神在正义

之路上把光明从黑箱中带出来。后来，这条路又变成人也必须遵行的路，部分地在于人的献祭，部分地在于人的一般道德言行[17]。大家绝不能指望在这些古代概念的发展中，有非常精确和明确的思想。精确的思想不在这里，也不可能在这里，如果我们力图迫使这些诗人的想象纳入各种严密的思想范畴，那我们只能折断他们的想象力的翅膀，并扑灭它的灵魂：我们得到的，只能是没有血肉、没有生命的枯骨。

翻译的困难

所有这类讨论中的极大困难，在于下述事实：我们不得不把思想从古代形式里转换到现代形式中。在这种过程里，有些篡改是不可避免的。我们没有任何词象《吠陀》中的利塔如此具有柔韧性，具有充分的能力，足以反映各种新的思想差别。我们所能做到的一切，就是尽可能地找到原初的思想焦点，然后追循由此焦点发射出的光芒所引出的不同方向。这就是我尽力所做的，而且在这样做的时候，如果看上去我不过"在旧瓶装新酒"，我只能说这是因为别无他法，除非我们大家不仅都会讲梵语，而且都会说《吠陀》诗的梵语。

近来，有一位伟大的英国诗人和哲学家很受谴责，因为他把古代希伯来人对耶和华个人的信仰，翻译成"并非对我们自己，而是对促进正义的永恒之力"的信仰。据认为不可能在希伯来语中找到任何词语可用以表达上述那种非常抽象、非常现代、非常纯粹的英语式的思想，这种看法遭到反对。这看法或许是对的。但是，假如古代《吠陀》诗人生活在今天，假如他们用现代思想考虑问题并用现代语言说话，那么据我看，"并非对我们自己，而是对促进正义的永恒之力"这句译文不见得是不成功的。古代

《吠陀》诗人如果活到今天，他们可能会宁愿放弃他们的古字利塔的。

利塔是雅利安人共有的概念吗？

有一点是肯定的。我们已经在《吠陀》中看到，利塔属于思维发展的一个最早的层次。现在的问题是：利塔是属于《吠陀》的呢？还是象特尤斯、宙斯、丘必特一样，是雅利安人共有的概念呢？

对这个问题很难大胆表态。以下还要讲述，在拉丁语和日耳曼语中，有一些同源的观念，是用一些源自共同的词根ar的词汇表达的。但是没有足够的证据说明，象《吠陀》诗人的利塔这类词，只是以天体的每日、每周、每月、每年的运行概念为出发点的。

在梵语中除了利塔之外，我们还找到一个用于表示季节的通用词“利图”，原意为一年的固定步伐或运动。《波斯古经注释》中的拉图即是利图。不过，“拉图”不仅意为秩序，而还指发命令者。

经常有人力图证明，梵语利图（季节）和利塔，尤其在用于天体运行进程和古代献祭的秩序时，与拉丁语的“利特”和“利图斯”（仪式、宗教仪式的形式和方式）在宗教习惯方面是一致的。但是拉丁语中的“利”绝不相应于梵语中的利，它本是ar或“拉”的缩写形式，所以在拉丁语中可以用or、er、ur来代替，却很少用re来代替。

然而拉丁语的ordo和我们的词根ar或利相互联结似乎并不困难。本菲已经说明过ordo、ordinis和梵语的ri-tvan有对应关系。ordior（编织）原意为仔细的和有秩序的安排事物，特别是

指整理线。

我们发现，拉丁语的"拉图斯"和梵语的利塔最为接近，特别是当我们考虑到拉图斯在拉丁语中原来也是用于众星之恒常不变的运动时更有此感。我认为拉丁语中的拉图斯在起源上而且也在意义上和梵语中的利塔有一致性，只不过是拉图斯没有在拉丁语中发展并固定为一个宗教的概念，而《吠陀》的利塔却成为一个宗教概念。如果利塔在拉丁语中保存下来的话，应是artus、ertus，ortus、或urtus，但不会是拉图斯，更不会是利图斯。所以我完全承认昆教授根据语音证明拉丁语的拉图斯和梵语的拉塔有一致性，他的证明是合乎规则的。昆教授认为拉图斯派生于"拉"(给予)，就象我们主张拉丁语的dătum和 redditum源于词根dâ一样，所以词根 râ 可派生出 rătum 、irritum。应当说这是非常合乎规则的。然而昆教授的语源学方面的疑难点是在意义方面。拉塔意为给予，尽管它还有同意、指派和决定的意义，尽管在古波斯语中达塔(法则)来自"达"(意为给予与固定)，但正如科尔嘉所评论的，这里面丝毫没有拉丁语 rătum的原意。

在证明拉丁语拉图斯和梵语利塔的一致时所出现的语音困难并非是不可克服的，拉丁语的"拉提斯"(飘动)通常和梵语词根ar(划船)相关，因而拉丁语 gracilis 和梵语 krisa 相关。于是，如果拉丁语的拉图斯和梵语利塔是同义词，那就有各种理由认为，它最初也是指天体的有规则的和固定不变的运动，而且象considerare和contemplari 这类词一样，后来变得不那么专门化了。如果是那样的话，观察下述情况则是令人感兴趣的。梵语的利塔原意为天体运行的秩序，后来变成意指道德秩序和正义，然而拉图斯虽然是生于同源，但在拉丁语和日耳曼语中却用来表达逻辑秩序和理性。我们认为拉丁语ratio(固定、计算、加和减)

即我们现在所谓的推理。哥特语 rathgo（数目）和 rathjan（计数）、古高地德语radja（言语）和redjon（讲话）有相同的词根，并与拉图斯有密切的关系。

利塔在古波斯语中是阿莎

尽管我们在其它雅利安语言中无法找到和《吠陀》中的利塔完全一致的词，因而不能象对特尤斯和宙斯那样，主张利塔存在于雅利安民族第一次分化前的古代，但我们可以说明，有一种既作为语词又作为概念的东西，早在伊朗人（从《波斯古经》中我们了解了他们的宗教）最终从印度人（他们的圣诗通过《吠陀》保存至今）中分化出去以前，就已经存在了。人们很早以前就已了解雅利安语的这两个分支，是向东南方向扩展的古雅利安人。当他们和向西北方向发展的其他分支分离之后，必定在一个很长的时间里继续保持为一个整体。他们有着共同的语言和思想，但在其它地方我们却找不到与之相似的东西。特别是在其宗教和仪式中，有些词汇可以称作术语。当然，这些词汇在梵语和古波斯语中都可找得到。在古波斯语中，和梵语利塔对应的词是阿莎。从语音上看，阿莎似乎和利塔相距甚远，但利塔严格说来是 ar-ta，而梵语的rt转变成古波斯语的sh则是可行的。迄今，古波斯语的阿莎译为“洁净”，至今印度的袄教徒依然在此意义上使用这个词。然而这只是该词发展后的次生意义，这一点近来已被非常有才华的法国学者M·达姆斯特泰尔所证明。由于使用利塔在《吠陀》中所具有的那种意义，《波斯古经》中的许多段落便首次展现出它们的本来特征。不可否认的是，在《波斯古经》中如同在《吠陀》中一样，阿莎经常翻译成“洁净”，而且经常是在意指献祭时使用这个词。这里的阿莎意为“善的思想、善的语言、善的

行为”,“善”是指仪式上的善与正确，即在献祭中没有错误的发音,没有错误的行为。但是有些段落表明,琐罗亚斯德也认识到存在着一种由法则即利塔支配的秩序。他讲述中早晨、中午和夜晚周而复始，如何遵循为它们探索出的法则。他赞美太阳和月亮之间的完美的友谊,赞美生机勃勃的大自然的和谐。他赞美每个生机的奇异，赞美如何正当母亲需要的时刻就有食物让母亲喂养自己的孩子。如同在《吠陀》中的情形一样，在《波斯古经》里,宇宙也遵从阿莎,世界是由阿莎创造的。信徒在世时祈祷阿莎永存,死后就会进入最高天（阿莎的居所)，加入奥尔穆兹德(即阿胡拉.马兹达)的行列。虔敬的崇拜者保护阿莎,世界的成长和繁荣靠的是阿莎。世界之最高的法则是阿莎，信仰者的最高理想是有阿莎所具有的“阿莎万”(正义)。

这足以说明,在印度人和伊朗人分化之前,已经有了一种对宇宙秩序的信仰,它构成了他们共有的古代宗教的一部分,而且这种信仰,较之《波斯古经》中的最古老的伽泰和《吠陀》中最古老的诗歌更为古老。它不是近期沉思的产物,而是在出现了对不同神祇的信仰，而且诸神对世界的专横统治已经无能为力之后才出现的。不,它是一种直觉,它弥漫于南部雅利安民族最古老的宗教之中,并是该宗教的基础。而且,我们若想真切地鉴别此种宗教，就应认为它要比所有关于黎明、阿耆尼、因陀罗以及楼陀罗的故事更为重要。

关键在于,对利塔、对世界秩序的信仰究竟是什么，尽管最初它只是信仰太阳不会逾越自己的界限,但这里有混沌与秩序、盲目地祈祷机遇与理智地预见之间的差异。即使现在，有许许多多的人对诸事皆不满意，他们已放弃童年时代极为珍贵的信念,他们对人的信念已受到伤害,一切自私、卑鄙、丑陋的事物显然占了上风,他们于是不再追求真理、正义、清白的事业,认为其

也不再值得为之奋斗。至少是今生今世不值得为之奋斗了。在这种情况下，有人发现自己的最后的和平与安慰存在于对利塔《世界秩序)的默默祈祷之中。而这种秩序或者在众星之恒常不变的运行中展现出来，或者在最小的易忘我花的花瓣中雄蕊与雌蕊之不变的数目中显示出来！又有多少人感到，属于这种和谐、属于这大自然的美妙秩序，在其它一切都无能为力的情况下，至少是可以依赖、可以信任、可以信仰的！对我们来说，这种利塔、法则和世界秩序的观念，或许是微不足道的。但对于古代世界的居民来说，几乎没有其它东西可以支撑他们，这种信仰就是一切。它高于人们的光明之物，高于他们的阿耆尼和因陀罗。人们一旦认识到它，一旦理解了它，它就再也不会离开人们了。

我们从《吠陀》了解到，我们这个民族在印度的祖先不仅信仰或多或少展现于他们感官的各种神圣力量，信仰江河与山岭，信仰苍天与太阳，信仰雷和雨，而且，他们的感官还向自己提供了一切宗教都具有的两种最为本质的因素，这就是无限的观念，秩序或法则的观念。二者皆展现在人们面前，一个观念存在于黎明后面的金色海洋里，另一个观念则存在于太阳的每日道路中。这两个观念或迟或早都要在每个人的心中形成并加以思考。它们最初只是一种刺激，但这种刺激的力量不会到此停留，它们进入我们祖先的脑海，留下深深的、不可磨灭的印象（“一切都是正义的”），并使他们充满希望，而且不只是希望（“一切都会是正义的”）。

注释：

① 我曾充分论述过《梨俱吠陀》中的阿底提，参见我的《梨俱吠陀》的译本（第1卷第230—251页）。阿尔弗雷德·希勒布兰德1876年写了一篇

很精彩的论文，提出“阿底提”来自“约束”之词根，但是他较喜欢用“不朽”来解释阿底提，反对阿底提可能意为无所不在的说法。

② 《梨俱吠陀》V,62,8。

③ 晨光与暮色的对比，似乎是用两种金属（金和铁）的颜色表示。

④ 《梨俱吠陀》I,35,2。

⑤ 《梨俱吠陀》V,69,3。

⑥ 《梨俱吠陀》VIII,67,14；VIII 18,6,7；II,27,14；I,162,22。

⑦ H·斯宾塞《社会学原理》第1卷第221页。

⑧ 《梨俱吠陀》I,24,1。

⑨ 《梨俱吠陀》VI,51,1；X,66,4；X,68,4；V,62,1；III,61,7。

⑩ 《梨俱吠陀》V,45,7；III,31,6。

⑪ 《梨俱吠陀》I,124,3；V,80,4；VII,75,1。

⑫ 《梨俱吠陀》VIII,86,5；X,92,4；VII,44,5。

⑬ 《梨俱吠陀》I,136,2；I,46,11；III,30,12；I,123,9；124,3；I,136,2；III,31,15；I,113,3；VIII,22,7。

⑭ 《梨俱吠陀》X,133,6。

⑮ 《梨俱吠陀》VII,65,3。

⑯ 《梨俱吠陀》VIII,25,4；X,66,13；IX,73,6。

⑰ 在希伯来语中，可看到一种相似的发展。“径直”来自“向前进”，这个词根在希伯来语中也提供了某些神话的萌芽。参见戈德茨海尔《希伯来人中的神话》第123页。更引人注目的是《吠陀》中的利塔和埃及语中的“玛阿特”之间有一致性，这在勒·帕奇·雷诺夫的《希伯特讲演集》第119页等处做了雄辩的描述。老子的道似乎也是同样的亲属。

第6章 论单一神教、多神教、唯一神教和无神论

唯一神教是宗教的原始形式吗？

如果大家看到《吠陀》中的主要神祇的产生和发展是一件很自然的、可以理解的、不可避免的事，也许都会同意我的观点：关于人类是从信仰唯一神教开始还是从多神教开始的整个争论是不值得认真对待的。至少迄今在印度人中、甚或在印欧人中是如此①。我怀疑这个问题若不是作为中世纪盛行的另一理论的遗产传给我们，恐怕不会致此。中世纪盛行的这一理论认为，宗教是以原始的启示开始的，这种原始启示若不是作为一种真正的和完美的宗教的启示，即唯一神教，则完全不可能为人们所理解。据说这种原始唯一神教只有犹太人保存至今，而其他的民族都把它遗弃，转而崇拜多神教和偶像。可是后来，他们却回过身来再次投入作为宗教或哲学的唯一神教之较纯净之光中去了。

奇怪的是，这些纯属无稽之谈的理论还需很长时间才会完全灭绝。这些无稽之谈曾一再遭到反驳，最杰出的神学家和学者长期以来一直认为它们没有一点可靠的理由。然而它们却出现在我们以为它们不会出现的地方，即出现在参考书中，更糟的是出现在常用的教科书中。这如同莠草在扩散传播，到处生长以致

几乎把麦苗扼杀了。

语言学和宗教学

语言学在这方面和宗教学有许多相似之处。许多中世纪的作家，甚至许多现代的作家，虽然没有来自《圣经》的证据，又没有其它来源的明证，甚至没有以此类理论为理解的根据，但他们都坚信语言也起源于原始的启示。其次是这种原始语言只能是希伯来语。再其次是其它一切语言皆由希伯来语分化而出。他们连篇累牍地证明希腊语、拉丁语、法语和英语全都来自希伯来语，所耗费的聪明才智令人吃惊。然而，无论用什么办法也不能迫使希伯来语承认是上述不肖子孙语言的母亲。种种不断失败的努力说明，我们必须开始新的尝试，即不偏不倚地收集能够说明人类语言起源和发展的一切证据。我们称之为语言的历史研究。此研究很快导致世界主要语言形成族谱分类，从而使希伯来语最终有了自己应有的地位，即和其它闪米特方言并列的地位。同时，语言起源的问题也完全以新的形式出现于世：人类语言大家族中各种语言的词根和基本观念的起源是什么？追随语言学的榜样，宗教学者们也取得了非常相似的结果。过去对世界宗教的探索含有先入之见的影响，认为诸宗教与犹太教相比，或为其讹传，或是某个原始启示的堕落。而现在，人们已经认识到首要的任务是收集早期宗教思想史的证据，而这些证据在世界各地的圣典中，在神话中、风俗中、甚至在各民族的语言中皆可找到。在此之后，宗教学者着手对迄今收集到的各种材料进行族谱分类，由此以一种新的精神探讨宗教起源的问题，这就是力图揭示各种宗教的根源如何形成，构成宗教基础的原始观念是什么，尤其首当其冲的是无限观念如何最先形成，如何理所当然地

以感觉观念为一方，而以我们周围的世界为另一方。

语言学和宗教学还有另一点相似之处。众所周知，语言经常不断地成长变化，它和一切发展中不可避免的东西相关，即抛弃各种无用的和讹传的东西。宗教学与此相近。宗教的历史也被用来展现一种经常不断的成长和发展，而宗教的活力恰恰存在于摒除其衰败的成份，这样做很有必要。其目的是为了更好地保持至今依然稳定和生机勃勃的东西和为了承认宗教赖以产生的那个取之不竭的源泉有新的影响。一个不能变化的宗教就象一种古典的语言，它曾至高无上地统治一时，但最终却被扫地出门，赶走它的是民众方言的潜流，是人民的心声，而这种民众心声通常被称作上帝之声。

而且，正如没有人再提到天生语言（我们几乎不知道它意义何在）一样，人们很快也认识到所谓天生宗教同样是不可理解的。我们现在知道，人不论征服什么都不是轻而易举的，尽管我们也知道人只要认真地劳作大地绝不会只生长荆棘和大蓟，而会生长出足以供养人们的食物来，尽管人在自己的一生中总是愁苦地过活。

我们不难理解，即使有一部完美的语法和字典突然从天而降，对于那些未曾把自己的知觉变成概念的人，对于那些不理解一个概念和另一个概念之固定联系的人来说，也是没有用处的。这就如同一门外语，而连本族语都没有人怎么谈得上去学习外语呢？我们可以从外部获得一门新语言，但语言及其含义却必定来自内部。宗教也是这样。大家可以去问传教士，他是否能够有效地把基督教的秘密传授给根本不知宗教为何物的人。他能够做到的，只是从最低级的原始部落中发现一点宗教萌芽。尽管它可能被深埋在厚厚的垃圾下面。因此必须铲除使之窒息的莠草，从而使它重获新生。然后耐心地等待那使宗教的自然之种得以

生长的大地变得再次适宜于孕育和生长出较高级的宗教种子。

上帝的属性

如果我们以这种精神研究宗教，究竟人类以唯一神教还是以多神教开始的争论就不成其为问题了。人们一旦达到能够把一个或多个物象称为神或上帝的思想阶段，他已经走了多一半的旅程。人们发现神或上帝这一属性后，便进而寻求与此属性真正相符的主体。我们首先要了解的是人类最初如何得到神性的概念，以及什么是人们构架此概念的要素。在此之后才有如何把这一属性赋予这个或那个神，一个或诸多神的问题。论述宗教的作者们② 指出"原始人把周围的伟大的自然对象奉为神明"。他们还指出原始人在用蜡密封死尸之前，就已经会制做木乃伊了。

《吠陀》提供的新材料

我不属于认为《吠陀》为宗教学的这一问题和其它所有问题提供答案的那一类人。主张所有民族的宗教发展之路全都与印度的一样，那是绝大的错误。恰恰相反，宗教领域中比较研究的主要兴趣，在于我们能够发现通过许多不同的道路可以达到并且已经达到同样的目标。我的全部主张是，在《吠陀》中我们看到宗教进化的一条溪流，而且是非常重要的溪流。如果不带任何既定的观念去研究，就会看到印度的雅利安人是否以唯一神教(就其通常意义来说)开始的问题，完全是无意义的。

单一神教

如果我们必须以一个总的名称说明吠陀时代印度人最早的宗教形式，那它既不能称作唯一神教，也不能称为多神教，而只能称作单一神教。也就是说，信仰和崇拜许多单个的对象，无论它是半实体的还是非实体的，在这些对象中人们最初猜想有一种不可见的和无限的东西，而其中每一个，正如我们所看到的，都变成超越有限、超越自然、超越可理解的东西。因而最终变成阿修罗（活神），提婆（明亮之神），阿马蒂亚（不朽之神），其实就是上帝，它具有人类理智在其发展的各个不同阶段所获得的最高品质。

关于宗教思想的这个发展阶段，只有《吠陀》对它研究得最好。实际上，除了《吠陀》之外，我们几乎不知道有其它关于它的材料了。

太阳的自然面貌

让我们以太阳为例，谈谈从自然现象到超自然现象，最后成为神圣力量的转变。太阳有许多名字，如苏利耶、沙维德利、密多罗、普善、阿底提等。看看这些名字每一个如何自发地变成一种主动的人格，是很有意思的。在研究吠陀宗教时，把每个名称尽可能地严格区分开来固然是很重要的事情。然而从我们的目的来看，更为重要的是认清它们如何从同一根源派生出各个分支，而要表达的又是同一物体，只不过观点不同罢了。

太阳的各种名称，如苏利耶、沙维德利、密多罗、普善、阿底提，都是对太阳的一般描述，凡是带有对自然的诗情画意的人都

能理解它。苏利耶(太阳)被称作苍天之子，而黎明则被称为太阳的妻子或女儿。由于黎明又是苍天之女，因而也以太阳的姐妹身份出现。有一种说法认为因陀罗生了太阳和黎明。但另一种认为是黎明生了太阳。由此出现了神话和悲剧发展的典型材料，但它与本题关系不大。

如同在希腊诗歌中一样，《吠陀》里的苏利耶也有一驾四轮马车，由一匹或七匹马牵着。这七匹哈里特(明亮的马)尽管有差别，但我们依然可以看出它们是希腊美惠三女神的原型。苏利耶被称作众神之面，或其他人格神（诸如密多罗、伐楼那、阿耆尼）的眼。当他不再驾驭车马时，黑夜就展开了她的长袍。所有这些都是太阳的故事，我们到处都可以听到。

虽然苏利耶(太阳)有时也称作普拉沙维特利(创世主，但绝非基督教中创世主的涵义)，但他在苏利耶这一称号下面还扮了一个比较独立的和富于戏剧性的角色。作为沙维德利，他被描绘为站在金马车上，有着金色的头发，金臂膀、金手、金眼，甚至金舌头。但他的下颌却是铁的。他身装铠甲或明亮的黄褐色外衣，走在一尘不染的路途上。

密多罗最初也是太阳，只是一天之始的太阳，所以有个新名字。他主要是早晨即白天之始的明亮的令人愉悦的太阳。太阳和白天这两个词即使在现代语言里也是经常作为同义词使用。有时，诗人说沙维德利，其实就是密多罗，至少它与密多罗差不多。这位密多罗经常和伐楼那一起受到人们的殷切祈福。他们一同站在同一辆马车上，这马车在黎明升起时是金色的，在落日之际有铁的辕轩。

太阳的另一个名字是毗湿奴。最初他也是太阳神，他的最明显的特征是他的三大步，即他在早上、中午和晚上的位置。但其自然特征很快消逝在他后来具有的神圣功能的光彩后面

了。

与此相反，普善总是处在较低下的地位。他最初是指牧羊人见到的太阳。他的马，如果我们按照《吠陀》诗人的说法，乃是山羊。他以一根牧羊鞭为其权杖，此外还有一把金制的短剑。而他的姐妹或说他的爱人则是苏利耶（即太阳或黎明，一位阴性神）。象其它神祇一样，他也能看到一切。

阿底提在较晚的时期中成了一个非常通用的太阳名称，但在《吠陀》里它主要是诸太阳神的总称。尽管罗斯教授把太阳神的名称全都看作纯粹的形容词观念，但在某些《吠陀》诗歌里，它们明确表明了自己的太阳出身，所以我称它们为太阳神。因此苏利耶、沙维德利、密多罗都是阿底提。而当阿底提一名独自出现时，尤其在《梨俱吠陀》的后部分中，就直截了当地译为太阳了。

这一切都是可以理解的，并且和我们在其它宗教与神话中了解的十分相近。

作为超自然力的太阳

然而在另一些地方，《吠陀》诗人的语调有所变化。太阳不再只是明亮的天，在苍天之中履行其职守，而是担负起一件更伟大的任务。事实上他被看作一个统治者，一个建立者——一个创世主。

我们可以在《吠陀》诗歌中，一步一步地追寻太阳的发展，从仅仅是个发光的天体变成世界的创造者、保护者、统治者和奖赏者。实际上变成一个神，一个至高无上的神。

第一步是从太阳之光变成早上将人们从睡梦中唤醒，不仅给人以新生，而且给整个自然新生的光。他在早晨唤醒我们，给整个自然以新生，因而很快人们就称他为“日常生命的赋予者”。

第二步是更为大胆的一步，日常之光与生命的赋予者变成一般的光和生命的赋予者。他带来今日之光与生命，犹如他第一天给予生命与光，由于光是一日之始，所以光是创造的开始，于是太阳就从光和生命的赋予者变成创造者，由此他很快变成世界的统治者。

第三步，由于太阳驱逐了黑夜那令人恐怖的黑暗，由于他使大地肥沃，所以他很快被看作一切活物的善良保护者。

第四步，太阳可以看到一切，无论是善还是恶。因此做恶的人得知太阳能看见肉眼看不见的恶事。无辜的人在一切求助都无济于事时，总会向太阳表白自己的无罪！"我的灵魂注视着晨光，这是在等待主，而不是他们"（《诗篇》C×××.6）。

现在让我们考察几个段落，以便说明这些纯属自然的变化的每一步进程。太阳的名字沙维德利意为赋予生气者，而且太阳也被称为"使人有生气者"。

在《梨俱吠陀》（Ⅶ,63,1）中我们读到："太阳升起来了，它赐福万物，无所不见，对所有的人都是一视同仁。它是蜜多罗和伐楼那的眼，是把黑暗象皮一样地卷了起来的神"。

其次，我们还读到（Ⅶ,63,4）："光明（太阳）升上苍天，光芒四射，整个白天都做他的遥远的工作。现在人们都起来行动了，太阳使他们生机勃勃，走到他们的工作场地开始工作"。

在另一首诗歌中（Ⅶ,60,2）我们发现太阳在祈祷文里成为"万物的保护者，无论是动的还是静的，所有存在的东西都受其保护"。

经常的说法是，太阳具有无所不见的能力。众星像贼一样在无所不见的太阳面前落荒而逃。太阳能看到人间的正与错，他巡视整个世界，洞察人们的一切思想。

正因为太阳无所不见和无所不知，人们才要求他忘掉或宽

恕只有他看到或知道的事情。

由此，我们读到（Ⅳ，54，3）“无论是由于无思想、软弱、骄傲，或是由于我们人类的本性而冒犯了在天之主，太阳啊，在众神和人类面前免去我们的罪吧！”

太阳还被祈求来驱逐疾病和恶梦。其它的神也被请来在太阳升起之际，解脱人们的罪恶和那不堪言的状况。

起初，太阳在祈祷中一再被称为生命的给予者，后来又被称作万物（运动的和静止的）的呼吸和生命，最后，太阳成为万物的创造者。一是指毗首羯磨，通过他，世界上的一切聚到一起，二是指生主，即人和一切生物的主。有位诗人说道：“沙维德利用绳索把世界缚紧，他不用任何支撑，就建立起苍天”③。他在诗中被称作苍天的支撑者，世界的生主④，甚至穿上了黄褐色的铠甲或斗篷，而这铠甲或斗篷，似乎更应当属于金发的太阳神。

另一位诗人宣称：“天是太阳支撑起来的，而大地则是由成实支撑的”⑤。最后，由于形容苏利耶的语言变成了最高的语言，他成了众神之神和众神的神圣领袖⑥。

在沙维德利身上，人和神的成份都得到比较大的发展。我们已在前面引证的某些段落里看到这一点，此外，还可在其它段落里更清楚地看到这一点。沙维德利独自统治着世界，他建立的规律是坚定不移的，其他的神不仅赞美他，还要象对领袖那样追随他⑦。在某一段落里，据说他赋予众神不朽⑧，而人之所以有生命和能够传宗接代，也是他的赠礼。其实这只能意味着提婆的不朽和人的生命全都有赖于沙维德利，即赋予生命的太阳。最后，不应忘记整个《吠陀》最神圣的线索是伽耶德利对沙维德利说的一段话：“让我们获得（按印度传统说法是让我们回想）沙维德利可爱的光彩。愿他使我们产生思想”⑨。

有时候，普善甚至超过了纯粹牧歌式的太阳神。尽管在某些

地方他被说成只超过人类并与众神相等，但在另一些地方他被称为一切静止物和运动物的主。据说他象所有太阳神一样，看到一切，并象沙维德利一样将死者的灵魂引到福地。

至于密多罗和毗湿奴，众所周知他们具有最高的统治权力。密多罗比大地和苍天更伟大，他甚至支撑着所有的神。毗湿奴支撑着世界万物，他在战斗中是因陀罗的朋友，没有谁能达到他伟大的极限。

处于第二位的太阳

即使我们对《吠陀》其它的宗教诗歌一无所知，但在读了这些献给太阳的赞美诗之后，也会认为古老的婆罗门在以各种名称把太阳当作最高神祇来崇拜。在这种意义上也可以说他们只崇拜一个神，事实上可以说他们是一神教徒。然而不能由此事实再向前引伸了。因为在那种引伸中太阳无疑会承担至上神的角色。但是，即使在我们以上曾引证的那些段落里，有关太阳至上性的论断，几乎无一不可与献给其他天神的诗歌媲美，他在这一点上仍然与宙斯和丘比特完全不同。《吠陀》诗人毫不犹豫地把太阳神有时描绘成万物的创造者和支撑者，有时描述为水的孩子，由黎明所生，他只是众神中的一个神，既不更好也不更坏。

这就是古代《吠陀》宗教的特性，我想称此宗教为“单一神教”（对主神的轮换信仰），以区别于通常称作多神教的宗教思想阶段（此时众神中有一位至高的主神，因而崇拜者可选定一个无以伦比的神加以崇拜）。在《吠陀》中，赞美了一个又一个神。凡能够说到的神圣品质全都用来描述神。而诗人在赞美某神之际，似乎不知道还有其他神存在似的。但在同一部诗集中，甚至在同一首诗中，有时也提到其他的神，他们也是真正神圣的，真

正独立的，或者可以说也是至高无上的。诗人的想象似乎是变换无常的，同一位诗人刚才还只把太阳看作天地的统治者，转眼又把天和地称作太阳与诸神的父母。

一般神性的发展

对于我们来说，进入这种宗教思想境界是很困难的，但只要我们回想起神的观念（在我们解释它时）不是固定的和既成不变的，而是日趋完善而发展缓慢的，这个阶段就不仅完全可以理解，而且是不可避免的了。诗人们把最高的权能赋予太阳，他们也把最高的权能赋予其它自然现象。他们的目的就是尽其所能地赞美高山、树木、河流、大地、苍天、风雨和火。由于这些最高级的赞美，它们轮流成为最高的或至高无上的权能。但是要说它们每一个或全部能或已成为神或天神，就会引起精神上的错乱。因为在人们最初发出这些赞美之际，他们还不具有神这个词或观念。但是无疑他们正在这一切现象中，寻找后来称为神圣的东西。然而人们最初又不得不满足于说其所能赞美的对象是其所能宣称的最高级的存在。在这样做之后，或与此同时，适用于他们所赞美的全部或大多数对象的属性，被认定为独立的特征，从而首次出现了我们称为神圣的名称和观念。如果高山、河流、苍天、太阳全都被称作有生命的和活动的，不朽的、永恒的或明亮的，那么这些属性在过了一段时间之后，每一个都会变成一类事物的名字，不仅表示它们生命的活力，表示它们摆脱死亡和毁灭，表明它们的光辉，而且表现出这些词所包含的一切意义。说阿耆尼（火）属于诸天神或明亮之物，完全不同于说火是明亮的。说特尤斯（苍天）或苏利耶（太阳）是活生生的或不朽的，其含意完全不同于说苍天不会逐渐消失、或是积极的和运动

的。象“活力”、“不朽”、“明亮”这类一般的属性，总是指许多物体中某种共同的东西。如果原始一神论者指的也是这种情形，即神的属性（在寻找中逐步成势的）和神圣的意义按其本质而言二者是一回事，那就需要对此理论多说几句了。

然而我们现在深感兴趣的，是神圣的意义如何付诸实现。通过许多步骤，通过许多名称，才能把握无限，命名不知之物，最后达到神圣。那些在《吠陀》中称作诸天的东西，在许多地方和希腊的“神”不同。因为在古希腊，甚至早在荷马时代，人们就已开始怀疑，无论有多少神祇，也无论神的性质如何，必定有一个至高无上（神或命运），人和众神必须至少“有一位”父亲。

在《吠陀》的某些段落里，也出现过同样的观念。据想象希腊、意大利、日耳曼、印度的情形相差无几，君主制的多神教满足了人们对众人和众神之父的宗教渴望。但是印度人的宗教思想很快就更进一步发展，结果导致了否定众神，转而寻求某个比所有的神都高的神，无论特尤斯、伐楼那、因陀罗或生主都包括在内。现在，当论及《吠陀》诸神的起源时，我主要想说明的是下述这个最自然的看法，这就是众神是从不同的起源开始成长的。它们最初是肩并肩地、互不相关地成长的，各自在自己的领域里完善，而各自的领域在一段时间里，充塞其崇拜者的整个视野。

这里包含着《吠陀》诗歌的重要意义和主要的价值，但在现代语言中，要想表达这些思想的全部内容是不可能的。当《吠陀》诗人请求山岭保护他们时，当他们祈求江河为自己提供水源时，他们会把山岭和江河说成提婆的。尽管“提婆”的含义不只是“明亮”，但却和“神圣”的含义相距甚远。那我们应当怎样恰如其分地把古代语言及其模糊的词意通过翻译用明确的现代语汇表达出来呢？江河与山岭，对于《吠陀》诗人和对于我们是同样的，

但在《吠陀》诗人看来，它们更为生动，因为凡是在他们的语言中，借助名称来表达的事物都只能被理解为揭示了人在其自身中所意识到的那种生动性，如果不是象这样去理解，那么该事物对于人就没有意义，在人的脑海中也就没有存在的余地了。

但是，认为自然的某些部分是生动的这一观念，与所谓的人格化或神化差距很大。即使诗人说太阳站在战车上，戴金盔穿金甲，张开其臂膀，这从本质上说，也只是关于某些事物的诗意的观念，使诗人们联想到自己的言行举止。对我们来说是诗的东西，对他们则是散文。那些在我们看来似乎是幻想的意象，往往是由于人们不能把握周围世界和不能给它命名引起的，而非由于它想使其听众吃惊或感到愉悦。如果我们询问伐西施塔或威斯伐密陀罗，或其他古代雅利安诗人，他们是否真的认为太阳(他们看到的金球)是一个有胳膊有腿，有心有肺的人时，他们无疑会笑话我们，并且会对我们说，尽管我们理解他们的语言，但却不理解他们的思想。

比如沙维德利(太阳)一词，最初只是意指太阳，它的词根意为"产生，给以生命"，所以，当这个词用于指太阳时，就是人在其行为中所认识到的给以生命、使之多产的意义，仅此而已。只是到了后来，这个词才一方面变成具有很多故事的神话人物的名字，用于描述生机勃勃的太阳。同时在另一方面，却退化成一个传说性的和无意义的意指太阳的词。

我们从太阳这个例子上所看到的过程，在大多数《吠陀》神祇神上也能一再看到。然而并非全部如此。所谓半神的东西，如江河、山岭、云彩、海洋以及其它诸如黎明、黑夜、风、暴雨，从来没有上升到神的行列中去。但是阿耆尼(火)、伐楼那(覆盖的天)、因陀罗、毗湿奴、楼陀罗、苏摩、帕吉亚，以及其它神所使用的称号，连同给予它们的全部描述，在我们看来，只有用于至上

神才是适宜的。

天称为特尤斯(光照者)

我们来看另一个神的起源和历史,他是最古老的一个神,不仅是《吠陀》雅利安人的神，而且是整个雅利安族的神。他就是《吠陀》中的特尤斯,相当于希腊的宙斯。某些学者似乎至今依然怀疑《吠陀》中有这样一位神存在。在印度的晚期文学中，特尤斯作为神祇确实无稽可考,甚至作为阳性名词也是查不出来的。"特尤斯"已经变成了一个阴性名词,其意义仅指苍天而已。然而有一位神,我们知道他在希腊作为宙斯存在,在意大利作为丘比特存在,在古冰岛诗文中作为提耳神存在,在日耳曼作为齐奥神存在,而且我们知道他应当在梵文中存在，但却不是在梵文中,而是在那些古老的《吠陀》诗歌中意想不到的出现了。这在我看来,乃是《吠陀》研究者们的最奇特的一个发现。在《吠陀》里,特尤斯不仅作为阳性名词存在,而且和"父亲"一词紧密相联,拉丁语中的丘比特也有此现象。我们发现特尤斯与父亲一词的关联,就象借助强有力的望远镜最终找到了先前只靠计算才确定的天上某处的那颗星。

然而，即便在《吠陀》中，特尤斯也已经是个正在消失的星了。这个词的一般意义是天,但其更真实的意义则是"发光的或照耀的东西",因为它来自词根"照射"和"发光"。而且，正是这种照射和照亮世界的活动,在特尤斯的名字中具体化了。这种发光体是什么,只靠这个词本身是不能说明的。他是个阿修罗,一个活体,这就是一切。只是到了后来,特尤斯才变成神话故事的核心,而在日常语言里,它恰如沙维德利一样，缩小成为形容苍天的许多传说中的和无意义的名称之一。

于是，这个特尤斯（光明、天上的照耀物）无疑从一开始就适宜于做诸天或发光体的至尊。此外我们还知道希腊文的宙斯和拉丁文的丘比特都充分体现了至尊。《吠陀》的特尤斯也有同样的趋势，但在那里，它被另一种趋势中和了，亦即每一个提婆天神都固有的具有至尊性质的趋势。

特尤斯（苍天）经常与大地和火一起受人祈祷。例如《梨俱吠陀》（Ⅵ，51，5）："特尤斯，天父！普里西维，慈悲的地母！阿耆尼，火兄弟！伐苏斯，明亮之物！怜悯怜悯我们吧！"

我们看到特尤斯占居首位，在那些古老的祈祷中也是如此。他总是被称作父亲，如《梨俱吠陀》（Ⅰ，191，6），"特尤斯是你的天父，普里西维是你的地母，苏摩是你的兄弟，阿底提是你的姐妹"。又如《梨俱吠陀》（Ⅳ，1，10）"特尤斯、父亲、创造者"。

在《吠陀》的许多段落里，天和地都是至上神受到祈祷。据说他们有儿有女，尤其是《吠陀》中两个最常提到的神，因陀罗和阿耆尼据说是他们的儿女。正是天地神这一对双亲，创造了世界，保护着世界，用全力支持着一切存在的事物⑩。

然而，在天神和地神获得了人们所能发明出来的一切称号，表达他们的不朽，全能和永恒之后，我们突然听说众神之中有位巧匠，是他创造了天和地，人们称之为"迪阿伐普里西维"或"罗达西"。在有些段落中，则说因陀罗创造并支持着天和地，但这同一个因陀罗，在其它段落里，又被说成是特尤斯的儿子，或天与地的儿子。

特尤斯和因陀罗的最高权力之争

事实上，我们在此首次看到了两位重要神祇间的某种斗争，即原始的男神与女神，或天神和地神之间的斗争。比较晚近和比

较人格化的神因陀罗(原为施雨者),即丘比特(掌雨的神),由于他每日每年地与黑暗、夜晚以及冬天的力量决战,尤其与掠走雨云的强盗作战,而被升为英雄的神,后来因陀罗用雷与光征服了黑暗等上述力量。尽管因陀罗最初是天与地的儿子,但也有一种说法,说在他出生之际,天与地都颤抖不止。此外,我们在《梨俱吠陀》(Ⅰ,131,1)中读到:“在因陀罗面前,神圣的特尤斯和伟大的普里西维都鞠躬致意。啊,因陀罗,你震撼了天顶”。有些表述在形容雷雨之神时说在他面前“大地震动、苍天颤抖、日月无光、众星泯灭”。这些描述很具体,但也可以从伦理上去理解,从而引导出关于因陀罗的伟大和至尊的观念来。所以有的诗人说“因陀罗的伟大胜过天(特尤斯),胜过地(普里西维),以及苍天”。或者说“因陀罗胜过天和地。和因陀罗相比,天地只及其一半”。

紧接而来的,是因考这些神祇的关系(即父子关系),最终认为儿子——英勇的因陀罗以其霹雳电光之箭,比其父(明朗的天)母(不可动摇的地)以及其他诸神都更伟大。有的诗人说:“其他诸神象(衰弱的)老人被放逐了。而你,因陀罗啊,却变成了一位君主”。因此我们看到因陀罗如何变成另一个至上神。有的诗人这样赞美因陀罗“没有人能超过你的技艺,没有人能与你媲美”。在《吠陀》的大多数诗歌里,因陀罗是个显赫的主神,然而却还没有达到可与宙斯相提并论的程度。其他诸神并非总是从属于他,但我们也不能说他们是完全平等的。尽管在某些情形中,某些神是相互关联的,有的神,尤其是因陀罗,较之其他神表现得更为伟大,但是这些其他的神也有自已的极盛之时。当人们祈求他们赐福时,用来赞美他们能力和智慧的语汇也是无以复加的。

献给至尊神因陀罗的诗

我想给大家翻译一首献给因陀罗的诗和另一首献给伐楼那的诗，以便使大家明白单一神教是怎么回事。单一神教是这样一种宗教，其中每一个神在受到祈祷时，都享有至尊神的全部品性。大家不必期望在我们的话语里有何诗意，那些古代诗人也没有闲暇去做诗意的修饰或刻求绚丽的词藻。他们所做的，不过是为其想说出来的东西找到正确的表达方式。每一个幸福的表达对他们来说都是一种宽慰，每一首诗无论在我们看来多么贫乏，但在他们看来都是英雄的伟迹，都是真正的献祭。他们所讲的每一个字都是有意义的、有影响的。但是当我们把它们翻译成现代语言时，经常会在无可奈何中感到有必要放弃这种打算。下面，让我们看看《梨俱吠陀》（Ⅳ，17）的这首诗：

“啊，因陀罗，你多么伟大！只是为了你，大地和苍天才自愿放弃自己的统治。当你用力打倒弗里特拉时，你释放出被巨龙吞没的条条溪流。（1）

“在你放出光彩之际，苍天在颤抖、大地在颤抖，因为他们害怕自己的儿子发怒。强壮的山岭在跳舞，荒漠变得潮湿，江河奔流不息。（2）

“他以其旋转的霹雳之力，劈开山岭，坚定地发挥他的威力。欢庆他用霹雳杀死了弗里特拉，此时江河从其强大的占有者（他已被杀死）身后奔流而出。（3）

“你的父亲特尤斯，据认为是很有力量的（通过你），他（创造了因陀罗）是所有创造者中最聪明的，因为他生育了明亮之神，此神的霹雳就是善，此神象大地一样不能从他的所在地被移走。（4）

“因陀罗受到众人的祈祷，只有他能够震动大地，他是万民之王，一切生物皆为他这个唯一的真神感到欢乐，赞美这强大之神的慷慨。(5)

“他是伟大的神，所有的祭酒(苏摩)总是归于他。他是最令人愉快的，娱乐总是归于他。啊，因陀罗，你永远是一切财宝的掌管人，你使所有的人各得其所。(6)

“啊，因陀罗，自你诞生之日起，你就令所有人恐惧。你是个英雄，你用霹雳斩断横挡住奔流之水的巨蛇。(7)

“赞美你，因陀罗，永远令人惊异的、勇敢的、狂热的、伟大的、无边的、佩有善之霹雳的雄赳赳的英雄！你杀死了弗里特拉，赢得了战利品，你给予财富，你是富有的和慷慨的。(8)

“他击溃聚集而来的军队，只有他在战场上威名赫赫。他带回赢得的战利品。他对我们友好，我们敬爱他吧！(9)

“他以征服和斩杀闻名，还带牛畜到战场。如果因陀罗真的生了气，无论多么坚固的东西，都会感到颤抖和惧怕。(10)

“因陀罗赢得牛畜、赢得金、赢得马。他最有力量，能够击破所有的要塞城堡。他以这些财富而拥有强大的人力，他是财富的聚集者和分配者。(11)

“因陀罗关心生育他的父母程度如何。因陀罗在转瞬中获得自己的力量，他象旋风一般同雷云一道向前奔跑。(12)

“他使有家者无家可归。他是威力，把灰尘搅成了尘云。他象特尤斯(天)破碎一切，他是霹雳的挥舞者。他愿意在财富中间安排个歌手吗？(13)

“他驱使太阳的车轮向前，然后在他前进路上挡住伊塔沙。他转过身来把伊塔沙抛入夜的黑色深渊，抛入这个苍天的降生地。(14)

“如同从一口井中提上来一个水桶，我们的诗人渴望得到

奶牛、马匹、战利品和女人。诗人使我们接近因陀罗，他是我们强大的朋友，他会给我们女人。而他的帮助从来不会失误。(16)

“你是我们的保卫者，表现为我们的朋友，你看不起我们，你是献祭者的安慰，你是朋友，你是父亲，是最好的父亲，你给予祈求于你的人以自由和欢乐的生活。(17)

“你是朋友，你是所有渴求你的友谊的人的保护者。当你受到赞美之时，啊，因陀罗，你赋予赞美你的人以生命！啊，因陀罗，我们联合在一起为你献祭，用这些营造物赞美你。(18)

“因陀罗被赞美为有力量的，因为他只身一人杀死了许多凶猛的敌手。任何人和任何神都不能阻挡他。他的朋友和诗人与他同在。(19)

“愿全能的、强大的、保护民众的、刀枪不入的神因陀罗使这一切成为我们的现实！你是世世代代人们的君主，你给予我们以诗人的荣耀”。(20)

献给至上神伐楼那的诗

下面这些诗是献给伐楼那的(《梨俱吠陀》Ⅱ，28)：

“这个世界属于聪慧的君主阿底提，他的力量可以战胜一切！我要为神找到一首赞美诗，他对于献祭是最当之无愧的，这就是慷慨的伐楼那。(1)

“啊，伐楼那！让我们因侍奉你而得福吧，人们总在想着你，赞美你。象祭坛上的火一样，日复一日地在黎明到来之际向你欢呼致敬。(2)

“啊，伐楼那！我们的向导，让我们处于你的保护中，你受到众英雄的拥护，受到广泛而深远的赞扬！你是阿底提的不可战

胜的儿子，请你屈尊把我们当作你的朋友，啊，众神！(3)

"阿底提是统治者，他派来这些河流。河流听从伐楼那的法则。它们不知疲倦、永不停息，象鸟一样，他们飞快地走遍各地。(4)

"啊，伐楼那，请把我从罪恶(镣铐)中解救出来，我们将增进你律法的活力。当我编织我的歌时，请不要让线断了！请不要让工匠的模型提前破碎！(5)

"啊，伐楼那，驱逐我的这种恐惧吧，你是正义之王，怜悯我吧！就象从小牛身上卸下绳索一样，让我摆脱自己的罪恶。因为若是离开了你，我甚至连眨眨眼也办不到。(6)

"啊，伐楼那，不要用你惩罚罪恶者的武器伤害我。不要叫我们到光明已经消失的地方去！击溃我们的敌人，以便让我们得以生活。(7)

"啊，伐楼那，我们先前做的、现在做的，以及将要做的，就是要歌唱你赞美你，威力无比的神！你是不可征服的英雄，一切律法靠你支持，不可动摇就象建立在磐石上一样。(8)

"让我远离自己犯下的一切罪恶，啊，我的君主，我不愿遭受他人犯罪招来的痛苦！尽管许多黎明还没有黎明，但它准予我们还将在它们之中生活，啊，伐楼那！(9)

"无论是伙伴还是朋友，当我入睡和发抖之际，他都发出可怕的声音敌对于我，无论他是个小偷，还是个想伤害我的狼。啊，伐楼那，保护我不受他们的伤害(10)"。

希腊诗人对宙斯的赞美不过如此。然而我却可以轻易地精选出一些诗歌，在这些诗歌中用了同样的语言，甚至更强烈的话语，来赞美阿耆尼，密陀罗，苏摩及其他神。

单一神教，宗教的方言阶段

这就是单一神教，它是宗教思想的一个阶段。虽然借助《吠陀》我们才对它初次了解，但是可以肯定，其它宗教也都经此阶段。1859年我曾出版《古代梵语文学史》一书，力图通过此书唤起人们对这个单一神教阶段的重视。在那本书(第523页)中我曾指出："当人们向这一个个神祈祷时，并不认为他们受其他神的力量的限制，而认为他们有地位高低之分。每一个神，在其信徒看来，与其他一切神一样好。此时此地，这个神被看作真正的神灵，看作至上的和绝对的神灵。虽然在我们看来是不可避免的界限：众神的多元性必然使单个的神有局限性。诗人对其他的神视而不见，唯独一位神满足人们的愿望，他充满光明地站在他的崇拜者面前。'啊，众神，你们不分大小，不分老幼，你们全都一样的伟大'。这是一种感情，尽管它没有象诗人摩奴、吠伐斯伐塔的诗表达得那么清楚明确，但却是《吠陀》诗歌的基础。尽管有时众神被区分为大小老幼(《梨俱吠陀》Ⅰ，27，3)，但这只是试图以此来对神的力量做全面的阐述，其实没有一个神被描述成其他神的奴隶"。

我们称之为单一神教，是为了从一般含义上把它和多神教区别开来，但绝不可以认为只有印度才有单一神教。希腊、意大利、日耳曼都有它的痕迹。在独立的部落形成民族的过程中，单一神教表现得最为明显。如果可以这样说的话，它好象是君主制以前的无政府状态，它是和帝国宗教相区别的公社宗教。或许，最好把它描述为宗教的方言阶段。正如先有方言，后有语言，然后才有民族共同语言，宗教也是这样。宗教出现在每个家庭的炉边。当一些家庭统一为部落时，单个的炉灶于是变成全村

的祭坛。而后，各个部落又联合而为国家，于是不同的祭坛就变成全民族共有的圣殿或圣庙。这个进程是自然发展而成的，所以是普遍存在的。只不过对此发展我们在其它地方不如在《吠陀》中看得那么清楚罢了。

不同天神的至上地位

举几个例子就可以把这个问题说清楚。在《曼陀罗》第二部第一首诗歌中，阿耆尼(火)被称作宇宙的统治者、人的主、聪慧的王、父亲、兄弟、儿子、朋友，其他神的力量与名称也都被加在阿耆尼身上。这首诗无疑属于晚近的作品。然而，尽管阿耆尼在这首诗中被吹捧的很高，但没有一处贬低其他神的神圣品质。

我们在献给阿耆尼的诗歌里读到了献给因陀罗的诗。在较晚近的《梵书》中和在这些诗歌中一样，因陀罗被赞颂为最强大的神，众神中的英雄。而且在其第10卷一首歌中的收尾叠句是："因陀罗比一切神都更伟大！"

另一位神，据说生来就是伟大的，他征服了每一个神。人们称之为世界之王。他有延长人生命的能力，此外，从某种意义上说，甚至众神的生命和不朽都归功于他。他被称作天地之王，人神之王⑪。

诗人赞美伐楼那说："你是一切之王、人神之王"(Ⅰ，27，10)，"你是一切之王，天地之王"(Ⅰ，25，20)。在表达神圣和至上力量这一观念时，人类语言还有什么言词能超过诗人的这些赞美词呢？伐楼那不仅被描绘成大自然之王，而且他懂得世界的秩序，并且维持着它。"世界法则"是不可动摇的，它们依靠伐楼那，就象立于磐石之上。所以伐楼那掌握着12个月、甚至13个月。他掌握着风的行程，掌握着空中的鸟、海中的船。他掌握

着自然界中一切惊人的成就。而且，他不仅回顾过去，而且预知未来。然而比这一切更伟大的是伐楼那注视道德世界的秩序。因此在一首诗中，诗人一开始就承认自己曾无视伐楼那的成就，冒犯过他的律法。他祈求神的谅解，他把过错归于人类的弱点，以便为自己辩护。他祈求免去作为罪恶之回报的死亡。他希望以自己的祈祷去平息神怒，就象用好话安慰马一样。最后他说，“好吧，让我们再一起谈谈吧”。无论谁读了这段话，都会自然地想起《赞美诗》中的话，“他知道我们的心情，他记得我们是尘土吗”？

即便是这样的伐楼那，也不是至上的，更不是独一无二的。他总是和另一位神密陀罗一起出现，既没有说伐楼那比密陀罗伟大，也没有说密陀罗比伐楼那伟大。

这就是我们说的单一神教，它是对单个神的崇拜，必须把它和唯一神教（崇拜一个神，否定其他一切神）及多神教（崇拜众多神，众神在一个至上神的控制下共同组成神的政治团体）区别开来。

单一神教的进一步发展

下面，我们来看看《吠陀》中的单一神教，在其进一步发展中变成了什么。

首先，我们看到这些单个神中有些是同一个来源，他们在各自短暂的生涯之后，总是聚合在一起。特尤斯是永远光明的苍天。伐楼那是包容一切的苍天。密陀罗是晨光照亮的苍天。苏利耶是苍天中照耀的太阳。毗湿奴是三步跨过苍天的太阳。因陀罗居于苍天，执掌风雨。路陀罗和磨录多在雷雨风暴中走过苍天。伐塔和伐由是空中的风。阿耆尼则是火和光，无论早晨从黑暗中升起，还是在黄昏时堕入黑暗，都可以看到他。一些较

小的神祇，也可以说是这样。

因此，经常不断出现的情况是，用以描述一个神的词语也可以用来描述其他神。同样的修饰语被许多神共享，同样的故事用来讲述不同的神。

不仅太阳神苏利耶，而且雨神因陀罗、风暴之神磨录多，都被称作特尤斯(苍天)的儿子。由于苍天被看作大地的丈夫，因而大地就变成了众神的母亲。

当太阳升起来的时候，太阳据认为不仅照亮天和地，而且展现出天和地。由此只要再进一小步，就可达到这样一种看法，即认为天和地是由太阳给我们带回来的，或者说太阳为我们造就了天和地。然而这些业绩，同样也可以归功于因陀罗、伐楼那、阿耆尼(太阳的光)、或毗湿奴(用三大步度量了整个世界的神)。

但另一种观点则认为是阿耆尼带回太阳，而其他的诗人又把这个功绩归于因陀罗、伐楼那、毗湿奴等。

尽管战胜黑暗和乌云的伟大搏斗主要是由因陀罗进行的，但是特尤斯也挥舞了他的霹雳，阿耆尼也毁灭了代表黑暗的魔鬼，毗湿奴、磨录多、帕冈雅，同样也参加了这场每日每年的与黑暗的战斗。

我们看到的这种情况，古老的诗人们也都看到了，而且他们经常发展到甚至宣称一个神和其他的神是同样的。因此，实际上是火神的阿耆尼，却被说成是因陀罗、毗湿奴、沙维德利、普善、路陀罗和阿底提。而且阿耆尼还被说成是一切神。在《阿闼婆吠陀》的一首诗（Ⅷ,3,13)中我们读到："阿耆尼在黄昏变成伐楼那，在早晨升起时又变成密陀罗，当他经过苍天时变成沙维德利，当他走到中天温暖苍天时又变成了因陀罗"。

太阳苏利耶和因陀罗、阿耆尼是同等的，沙维德利和密陀罗、普善是等同的，因陀罗和伐楼那是等同的，特尤斯和帕冈雅(雨

神)是等同的。所有这一切,对帮助婆罗门减少独立神祇的数目来说,无疑是很重要的,但是这种境界离唯一神教还十分遥远。

古代诗人采取的另一权宜之计(看来它是《吠陀》独具的)是二元神的结构[12]。两个神(他们具有共同的某种作用)的名字组成一个带有两个名称的复合词,而这个复合词又变成一个新神的名字。因此,我们不仅看到献给密陀罗和伐楼那的诗,而且看到献给"密陀罗—伐楼那"的诗。不仅如此,他们有时还被称为双密陀罗和双伐楼那。

第三个权宜之计是以一个共通的名字来认识所有的神,称他们为"众神",并把他们的能力集合到一起,加以祈祷和献祭。

最后一个权宜之计在我们看来最为自然,人们在祈求一位神时,把他和其他神协调起来,亦即希腊人和罗马人曾采取过的方法:令一位神超出其他所有神之上。由此既满足了对至上力量的欲求,又没有完全破坏以往的传统,恰如可以在宙斯身边,对诸如阿波罗、雅典娜、波塞冬、哈得斯等在大自然中表现出的个体神加以崇拜。只有在政治体制为君主制的民族中,才能对众神引进君主制的体系[13],如果此说法(人们常提到这个观点)是正确的,那么我们就可由此推论出古代印度诸神之所以没有王,是因为那时这个国家没有王权统治。

趋向唯一神论

然而《吠陀》雅利安人所做出的种种努力,也是在其诸神中建树起某种至尊神的过程,尽管这些努力并不象希腊或其它地方的努力那样成功。

我们看到某些神,诸如沙维德利(太阳)、伐楼那和其他神,据认为不仅以其光芒展现出整个世界,而且以他们的光遍及天

和地,他们测定天和地并最终创造了它们。因此,这些神获得了一些修饰语如“无所不见的”、“包容一切的”、“全知的”、“创世主”、“人主”等。而后面这两个修饰语,后来又从形象上变成两位新神的名字。有几首诗歌是献给“创世主”和“人主”的,在诗句中只有一点点痕迹表明这两个神的太阳起源。其中有些诗句使我们想起《赞美诗》的语言,我们可以设想诸如人主或创世主之类的神,也许曾经真的满足过唯一神教的愿望,而且构成了古代印度雅利安人宗教感情发展的终极目标。但这一点不能成立,以下我们还要论及这个问题。

毗首羯磨,万物的创造者

下面,我向大家介绍几段《梨俱吠陀》中所谓较晚期的诗歌。这些诗句清楚地表达出一神观念,即世界的创造者和统治者的观念。

首先是献给毗首羯磨的诗句(X,81,2):

“无所不见的毗首羯磨(万物的创造者),当他以自己的力量造就了大地、展现了天穹时,他来自什么地方,以何物支撑,此物又在何处?(2)

“他,唯一的神,他的眼睛无所不在,他的口、他的臂、他的脚无所不在。当他造就苍天和大地时,他用自己的膀臂和翅膀把它们联结在一起。(3)

“是什么森林、什么树被用来分离了天和地?智者啊,动脑筋想想当他支撑世界时,他站立在什么地方。(4)

“为了在战斗中得到保护,让我祈祷语言之主毗首羯磨,他是万物的创造者,他能唤起我们的思想。愿他接受我们的全部奉献,他是每一个人的幸福,他为我们的安全做出各种善举!”(7)

在另一首也是献给毗首羯磨的诗(X,82)中我们读到：

“他是生育我们的父,他是通晓一切律法、掌管世界的统治者,只有他才能为众神命名，其它一切受造之物都要求助于他。(3)

“在苍天之外,在大地之外,在诸天和阿修罗之外,河川产生的第一个萌芽是什么？在它之中可以看到所有的神祇。(5)

“河川生出第一个萌芽,在这个萌芽中诸神来到一起。一切受造之物所依赖的那个唯一之物,掌握在未出生者的手中。(6)

“你绝不会知道是他创造了这些事物。有些东西还挡在你和他之间。诗人们在迷雾之中,带着颤抖的声音漫步行走,享受着生命的欢乐”。(7)

生主

我们要考察的另一位神是生主，他在许多方面和万物创造者毗首羯磨是相同的。但他比毗首羯磨有更大的独立性，尤其在«梵书»中。但在«吠陀»的某些诗歌里，生主还仅仅作为沙维德利(太阳)的修饰语出现的，比如:“苍天的支持者，世界的生主,圣者穿戴上明亮的盔甲。光芒万丈,遍及广阔的空间，沙维德利创造了最高的幸福。”⑭

他还被尊为赐子孙的神，在一首诗歌里(«梨俱吠陀» X，121)，他被颂为宇宙的创造者,众神中的第一位神,又名金的萌芽或金蛋：

“最初产生了金的萌芽。他是这个世界一切事物的主宰。他建树起大地和苍天。他就是我们应当献祭的神？(1)

“他给予呼吸，他给予力量。他的命令诸光明神都要敬畏。他的影子是永恒，他的影子就是死亡。他就是我们应当献祭的

神?(2)

"他通过自己的力量,成为正在呼吸和正在睡眠的世界唯一之王,他统治一切,包括人和野兽。他就是我们应当献祭的神?(3)

"人们说,他的力量远及积雪的高山、大海以及遥远的江河:这些区域都在他的双臂之内。他就是我们应当献祭的神?(4)

"有了他,苍天得以明亮,大地得以坚固。有了他,天穹、乃至最高天,得以建立。他测量了苍天的空间。他就是我们应当献祭的神?(5)

"苍天和大地是靠他的意志才坚固地站立起来的,它们怀着颤抖的心灵仰望着他。太阳升到他的上空,发出耀眼的光芒。他就是我们应当献祭的神?(6)

"当大水到处奔流之际,把握着种子和产生了火,从那时起,他就成了众神中的唯一生命。他就是我们应当献祭的神?(7)

"他的力量甚至穿透那掌握着力量并产生了献祭之火的大火,他是众神之上的唯一神。他就是我们应当献祭的神?(8)

"愿他永不伤害我们,他是大地的创造者,他是正义,他创造了天。他还创造了光明和力量之水。他就是我们应献祭的神?(9)

"生主啊,除你之外,无人能包容被创造的一切。当我们献祭于你时,愿你满足我们的愿望:愿我们成为财富的主人!"(10)

面对《吠陀》诗人脑海里涌流出来的这类观念,我们本来以为他们古代宗教的自然发展只能是走向唯一神教,走向对一位人格神的崇拜,在其它形式和命名都失败之后,印度应当能够达到人们愿意献给无限的那种最高的形式。但事与愿违,象我在这里引证的诗歌,在《梨俱吠陀》中数量极少,根本没有较晚近的历史时期即《梵书》中那种较明确和较固定的内容。在《梵书》里,

生主是一切生物之主，是诸天和诸阿修罗之父，因此他在《梵书》中的地位必定比在诗歌中突出。但甚至在《梵书》中，他的神话特征偶尔表现得也很强烈。如生主以阿耆尼、伐由、阿底提（太阳）、月亮神和黎明神的父亲身份出现时，又如关于他爱其女儿（原本是黎明，受到太阳的追求）的故事，这些故事后来成为其信徒的巨大绊脚石。

如果不时地读一读《梵书》的某些章节，人们就会想象出古人对至上人格神的渴望最终会在生主（一切生物之主）身上得到满足，而其他一切神都会在这一新的光辉面前消失。如下述这一段诗：

“生主在这一切初始之际是唯一的。他是支撑者，因为他支撑一切。他创造了一切生物。他用较高的生气创造了众神，用较低的生气创造了人类。后来他又创造了死亡，作为毁灭一切生物的吞没者。生主的一半是会死的，另一半是不朽的，由于有着会死的一半，所以他也惧怕死亡。”⑮

趋向无神论

我们在此看到，甚至在《梵书》的作者中也认为生主有会死亡的一半，而在另一段落里有人甚至明确地宣称生主最终要变成碎片，其他诸神都要离开他，只有一个神例外，那就是摩奴。⑯

《梵书》中的确有这样的内容，不过它的意义与信徒所期望的不同。

印度人的思维一直在成长，而且越来越强烈。在探讨无限的过程中，有一个时期曾经借助高山大川，通过请求它们的保护、赞美它们无限的伟大而得到满足了，尽管人们总是感到它们只是所寻找之物的标志。后来，我们的雅利安祖先学会仰望苍天、

太阳、黎明，并在其中看到了某种活生生的力量。就人们的感官来说，它们是半显半隐的，而人们的感官又总是认定有某种超出其所能把握的东西。

后来，人们更进一步思考。他们认为在明亮的天空中有一个发光者，在环抱一切的苍天中有一个拥抱者，在雷的吼声中和暴风雨的猛击中有一个怒吼者和一些狂暴的敲击者。而在雨中，他们创造了因陀罗（赐雨者）。

然而随着这些最后的步伐，却产生了最初的反作用，即最初的怀疑。只要古代雅利安崇拜者的思想中，有某个可依赖的显现的或具体的东西，他们的宗教灵感就会远远超出实际观察的界限。不过那时还没有人能够提出他们用来称作诸天或神的东西是否存在、或令人感觉突出等问题。高山大川总在那里为自己辩护，如果说把赞美词加于它们似乎嫌太过分的话，那么，即使这些事物的存在没有问题，它们的地位也可能被降低。同样的情况也出现在苍天、太阳和黎明身上。它们也总是那样，而且，尽管它们被称作仅仅能够被看到或仅仅是显现出来的事物，然而人类思维的构成使人认为，如果某种事物不能同时又是显现的、又是实在的或物质的，它就不可能表现出来。但是第三类诸天或诸神由于他们既不可触又不可见，情况就不同了。因陀罗作为赐雨者，路陀罗作为雷神，完全是人类思维的产物。他们所给与人的只是雷和雨，但在自然界中没有任何可以称作神显现的东西。雷和雨不仅不能看作神圣的，而且只能看作某种自己不具有可见外形的存在物的营造物。

人们看见了他们的营造物，但仅此而已。没有人以苍天、太阳、黎明，或其它可见事物为证去说明因陀罗和路陀罗的原来意义和特征。这就如同为了说明远古时代人类的生活和活动，我们是用人颅骨或只是用一块削下的燧石为证据一样。我们看到，

正是因为自然界中没有因陀罗赖以立身的东西，也就没有什么可见的东西能够阻止他在其崇拜者的思想中发展，所以他比其他神更易于变成人格化的，戏剧性的和神话般的神。关于因陀罗，有许多记载下来的战斗，有许多流传的故事，其数目超过其他《吠陀》神。这有助于我们了解为什么甚至古代诗人也认为因陀罗把特尤斯（印度的宙斯）从至高无上的宝座上赶下了台。但是后来却出现了复仇女神。

这位神在一段时间里把其他神都打入冷宫，而那些神即使不是至高无上的，至少也是《吠陀》中最受爱戴的神。然而正是这个神的存在首先成了问题。

信仰因陀罗，怀疑因陀罗

这听起来似乎令人奇怪：在《吠陀》诗歌中，要求对因陀罗比对其他神更多的信仰。我们读到（Ⅰ，55，5）“当暴烈的因陀罗猛投下霹雳时，人们对他抱以信仰”。其次（Ⅰ，103，5），“只要看一看因陀罗的这些伟大而有力量的成就，就会信仰他的力量”。再其次（Ⅰ，104，6），“啊，因陀罗，不要伤害我们的近亲，因为我们信仰你的伟大力量”。最后（Ⅰ，102，2），“太阳和月亮有规律地互相承接，因此我们有信仰，啊，因陀罗”。这些话听起来十分象神学的论证，而且我们也难以料到，在如此之早的历史时代会有这样的言语。但在人类思维的历史中，我们也学得一条教训：凡新事物都是古老的，而凡古老的都是新的。想想看，世界和人的思维多么相近。这里用来表达“信仰”的词和我们后来在拉丁语中见到的“信仰”一词，以及我们至今仍然使用的“信仰”一词，完全是同一个字。所以这个词和这种思想必定是在雅利安族分化之前就已存在。甚至在那个非常之早的时代，人们就已开始信仰自

己的感官不能感觉的、自己的理性不能把握的东西了。人们有了信仰，而且，他们的信仰不仅是实际的存在，而且还形成了一个表示信仰的词汇。也就是说，人们已自觉到自己在这类信仰中所做的事情，并且把这种精神作用称为“信仰”，从而使之神圣化。我无法将这种巧合所蕴含的东西全部揭示出来。在此我只能提醒大家注意这个词汇在我们眼前展现了一幅无边的远景，它远远超出了阿尔卑斯山、高加索山和喜玛拉雅山的界限。

当其他神大多只是得到承认时，因陀罗神首先得到信仰。但他也是第一个引起其崇拜者怀疑的神。如《梨俱吠陀》中有几段这样的诗文（Ⅷ，100，3）：

“如果你想得到战利品，那就赞美因陀罗吧。如果他真的存在，你就真的去赞美他。不少人在说，根本没有因陀罗。谁见过他？我们又应赞美谁？”

在另一段（同上）里诗人换了说法，以因陀罗的口气说道：“到我这里来，信徒们，看着我。我的权能将战胜一切”。

在另一段诗文里（Ⅱ，12，5）我们读到：“他们问那个可怕的神在哪里，他们说他本不存在。他从敌人那里夺走财富，就象拿走比赛中押的赌注。相信他吧，你们这些人，因为他的确是因陀罗”。

当我们读到古神特尤斯被因陀罗征服、因陀罗自己否定了自己，生主摔得粉碎，另一位诗人又以许多诗句宣称一切神都不过是名称而已时，我们可以想象宗教思想的溪流，从人们对山和水的信念中涌流而出，随后进入对苍天和太阳的崇拜，再后开始崇拜那些不可见的神，诸如施雷暴的神和施雨的神，最后结束它的过程。我们可以预期，在因陀罗身上会发生古冰岛诗文集的作者所预言的悲剧：诸神的黄昏，先于世界的毁灭。我们似乎达到了这样一个阶段：单一神教如果不能变成有组织的多神教，又

不能变成独一无二的唯一神教，那它的结局必然是无神论，即否定一切神祇或诸天。

诚实的无神论与庸俗的无神论

事实的确如此。然而无神论不是印度宗教达到的最后一步，尽管在一段时间里，在佛教的某些方面是如此。无神论这个词，当用于印度宗教时，或许是不适当的。古代的印度人，即没有荷马时代诗人的“神”，也没有爱利亚哲学家们的“神”。他们的“无神论”如果有的话，正确说来是对古老诸天神的否定。但这种否定是指曾被人信仰过的东西不再被人信仰了，这不是破坏性的否定。这种否定实际上是一切宗教的根本原则。古代雅利安人从一开始(可能是一开始而不是后来)就感到超越、无限、神圣，或我们现在用其它名称所称之的存在。他们力图用一个又一个的名字把握它，理解它，就象我们现在依然做的那样。他们以为可以从“高山大川”、“黎明”、“太阳”、“苍天”、“天父”诸名称那里找到它。但是每个名称最终得到的都是“不是”二字。他们寻找的是类似高山、江河、黎明、苍天、父亲的东西，但它又不是高山、江河、黎明、苍天或父亲。它是所有这一切的总和，同时又超越这一切。甚至象阿修罗或天神这类总的名称也不能满足人们的要求。他们说有许多天神和阿修罗，但人们想要的不只是这些，而是想得到一个更高尚的词，一个更纯粹的观念。他们抛弃明亮的诸天神，不是因为他们的信仰或向往的减少了，而是因为他们信仰和向往的内容超越了光明的诸天神。

有一种新的观念开始在他们的思想中起作用。绝望的呼喊，恰恰是新生儿的预示。

的确如此，也将总是如此。有一种无神论是走向死亡的无神

论，但有另一种无神论却是一切真正信仰的生命之血。这是一种力量，它使我们在最美好、最诚实的时刻，放弃了我们不再相信其为真的东西。这还是一种准备，准备用虽为当时社会所憎恶但却是完美的东西，代替虽当时为社会视为神圣但却是不完美的东西。这是一种真正的自我牺牲，这是信仰中最真实的信赖，是最真实的信仰。没有这种无神论，宗教早就变成一种僵化的虚伪。没有这种无神论，就不可能有新的宗教或宗教改革，我们任何人都不可能获得新生。

我们来看看宗教的历史。世界上各个国家和各个时代都有许多人被称作无神论者。不是因为他们否认有任何超越视野或有限的存在，也不是因为他们声称世界（诸如以往的世界）不用原因，目的、神祇，便可得到解释，而常常是因为他们只是不同意当时流行的神的传统观念，并且追求一种比他们自己在孩提时代知道的神性概念更为高超的观念。

在婆罗门的眼里，佛陀是个无神论者。现在某些佛教的哲学流派也的确是无神论的，但乔答摩·释迦牟尼（佛陀）是不是个无神论者至少是可怀疑的。虽然他否定流行的诸天，但这并不能确切无疑地断定他就是个无神论者。

在雅典法官的眼里，苏格拉底是个无神论者，然而他甚至没有否定过希腊诸神，只是主张信仰比赫惟斯托斯和阿佛洛狄忒更高的东西。

而在犹太人的眼里，无论谁把自己称作上帝的儿子，都是亵渎神灵者。而且，无论谁“以新的方式”崇拜其祖辈的上帝，都是异教徒。对信基督教的希腊人和罗马人来说，“以新的方式”就是指无神论者。

就是基督教徒本身也没有中止这种语言上的滥用。甚至象克来门斯·亚历山大（死于220年）这样一个非常开明的皈依了

基督教的人，也把一切不认识真正上帝的人称作无神论者（«劝告» ii，23；19P）。阿塔纳修斯（死于373年）认为雅利安人是“恶鬼、反基督教者、疯子、犹太人、多神教徒、无神论者。”⑰至于阿利乌斯不采取比阿塔纳修斯更为宽厚的态度，我们也不必奇怪。但是阿塔纳修斯和阿利乌斯都在力求实现关于神的最高理想，只是方式不同，阿利乌斯担心异教徒的谬误，阿塔纳修斯则担心犹太人的谬误会有损于他们理想的真谛和威严。

不仅如此，在后来的时代里，神学冲突中的双方仍是那样不注意措辞。如16世纪的塞维图斯称加尔文是信仰三位一体说的人，无神论者。而加尔文则说塞维图斯应该被火刑处死（1553），因为他们的神性观念不同。

对17世纪，只引证一个近来被仔细和反复研究的事例：瓦尼尼被判处割舌活埋（1619），当时的法官判处他为无神论者，尽管许多人认为他只是个异教创始人。虽然一些近代的作家（我们应对他们多加了解）和格拉蒙特一起谴责瓦尼尼，但我们应当倾听这位无神论者关于神的阐述。

瓦尼尼曾写道：“你们问我上帝是什么？如果我知道我就是上帝了。因为除了上帝自己之外无人了解上帝。尽管我们可以通过某种方式从上帝的营造物中发现上帝，好象透过云层见到太阳，然而借此手段我们并不能更好地理解上帝。但我们要说上帝是最伟大的善，是第一的存在，是全部的、正义的、慈悲的、有福的、平静的；上帝是创造者、保护者、仲裁者、无所不知者；是父、是王、是主、是奖赏者、是统治者；是开始、是结尾、是中间、是永恒；是权威、赐予生命者、观察者、巧匠、天祐、恩人。唯有上帝才是一切中的一切”。

谁写这样的话谁就要作为无神论者被烧死。这实际上表明了17世纪关于无神论真正意义的思想混乱。直到1696年，爱

丁堡的议会还通过一项“反对无神论者的神性观”的法令。斯宾诺莎和蒂洛森大主教等人尽管不可能再被施以火刑，但他们两个都被不分青红皂白地打上了无神论者的标记。

甚至到18世纪也没有完全摆脱这类污事。那时有许多人被称作无神论者，不是因为他们梦想否定神的存在，而是因为他们想把神性观念中在他们看来是人间浮夸的和错误的东西洗涤掉。

如今我们已了解了无神论一词的内容，因此不会轻易地、不加思索地使用这个词。然而凡是敢于诚实地对待自己和他人的人（无论他是俗人还是牧师），都应当记住，曾被称作渎神者、异教徒、或无神论者的是些什么人物。

在我们的生活里，曾有这样的时刻，那些最诚挚地追寻上帝的人，认为自己被上帝抛弃了。此时他们几乎不敢自问：我还信不信仰上帝？

他们不应绝望，我们也不应苛刻地评判他们。他们的绝望或许胜过许多信条。

最后，让我引证一位圣哲的话，他最近去世了，但他的诚实和虔敬却从未受到怀疑。他说：“上帝是个伟大的词。凡是感觉到和理解到这一点的人，将会较温和与较正直地判断那些承认自己不敢说自己信仰上帝的人”。

因此，我完全知道自己所说的话将会被错误地理解，很可能被错误地解释。我知道有人会谴责我在捍卫和赞颂无神论，谴责我把无神论描绘成人们在宗教思想进化中所能达到的最终的、或最高的顶点。让这些人去这样说吧！此时此刻，哪怕只有几个人理解了我所说的诚实的无神论的意思，知道这种诚实的无神论与庸俗的无神论或不诚实的无神论不同，我就心满意足了。因为我知道，理解这种区别，有助于我们度过最令人痛苦的

困难时刻。这将使我们懂得，当老的树叶，那代表光明和幸福的源泉的树叶正在飘落，我们身心内外的一切似乎在苍老、冻结和死亡之际，必定有一个新的源泉将充实每一个温暖和诚实的心。这还会使我们懂得，诚实的怀疑，是诚实信仰的最深刻的源泉。只有有所失的人，才能有所得。

印度人的思想，在达到这一阶段之后，如何解决这个问题（宗教问题中最终的和最重要的问题），如何象另一个莱奥库恩那样力求摆脱无神论的缠绕，这个问题我们放到下一讲去谈。

注释：

① 对赞成和反对原始唯一神论的各种观点应做一概要，尤其是皮克特、法伊德尔、谢勒、雷维勒和罗斯的观点。参见米尔《梵文经典》第5卷第412页。有时也有人认为我是原始唯一神论的支持者，并引用我的话。至于我从什么角度上支持原始唯一神论，后文有专门的论述。

② J.米尔《梵文经典》第5卷第414页："无论我们迄今看到的原始雅利安人的宗教感情多么强烈，无论其超自然的意义多么可能，也不论我们由此可想象得到的他们被迫赋予巨大自然物体（他们受其包围和恐吓）以神性之力有多么强大，有一点是显而易见的：从这些物体在感官上给人的物质印象来说，它们的力量与其经常出现和突出的地位是成比例的。结果，尽管蓝天、大地、太阳等被看作神祇，但它们总是以表明它们外表性质的名字来称呼，而不是以人们认为它们具有的神圣属性的其它名称来称呼"。

③ 《梨俱吠陀》X，149，1。

④ 《梨俱吠陀》IV，53，2。

⑤ 《梨俱吠陀》X，85，1。

⑥ 《梨俱吠陀》I，50，10和VIII，101，12。

⑦ 《梨俱吠陀》V，81，5；IV，53，4；VII，38，3；V，81，3。

⑧《梨俱吠陀》IV,54,2。

⑨《梨俱吠陀》III,62,10。

⑩《梨俱吠陀》I,159,1;IV,7;X,2,7;I,159,2;I,160,2;I,185,1。

⑪《梨俱吠陀》IX,59,4;IX,96,10;VIII,48,4;IX,87,2;IX,97,24。

⑫这些最重要的二元神是:阿耆尼—肖毛;因陀罗—伐由;因陀罗—阿耆尼;因陀罗—普沙努;因陀罗—祈祷主;因陀罗—伐楼那;因陀罗—毗湿奴;因陀罗—苏摩;帕冈雅—吠陀;密陀罗—伐楼那;苏摩—富楼那;苏摩—路陀罗。

⑬《亚里士多德政治学》(I,2,7):"所以所有的人都说众神也有一个王,因为人们自己过去和现在有个王,人们创造神的时候,不仅仿照自己的形象,而且仿照自己的生活方式"。

⑭《梨俱吠陀》IV,53,2。

⑮《梵书·萨塔帕塔》X,1,3,1。

⑯同上,IX,1,1,6。

⑰斯坦利博士在其《东方教会》(第246页)中引证了下述一长串修饰语,这是阿塔纳修斯用于阿利乌斯和雅利安人身上的。这是在阿塔纳修斯的《历史的论述》中搜集而成的:"魔鬼、反基督的、疯狂的、犹太教徒、多神教徒、无神论者、狗、狼、狮子、野兔、变色龙、九头蛇、鳗鱼、乌贼、蚊子、甲虫、吸血鬼"。

第 7 章　哲学与宗教

众神的崩溃

当定居在印度的雅利安人形成这样一种信念：认为他们所有的诸天或神祇都不过是名号而已时，我们可以想见他们会在绝望和厌恶中抛弃世世代代所崇敬和崇拜的东西。当他们发现其古老的神祇因陀罗、阿耆尼、伐楼那除了是个名称之外一无所是时，无论他们是在自欺还是欺人，这时他们的感受如同希腊人眼见自己的神殿被毁坏，或日耳曼人看到自己的神圣栎树被砍倒，而阿波罗或奥丁却没有报复这种亵渎行为时所产生的心情。但事实完全不同于我们的想象。关于希腊人、罗马人和日耳曼人，我们知道他们古代的神祇在其发展或完全消失，或在其存在不能被彻底歼灭的情况下被贬黜为恶魔和作恶的精灵。然而与此同时，有一个新的宗教即基督教已经近在咫尺了，它能够满足人们心灵的渴望，而心灵的渴望是绝不能被彻底压服的。

但在印度却没有这种即将到来的宗教，或者可以说，从外表上看，没有一种可以使婆罗门在放弃其古老的神祇和保护神之后能在其中获得新的保护的宗教。所以他们不能象希腊人、罗马人和日耳曼人那样转向另一边而踏上新的起点，而只能在自己的道路上艰苦地行进。他们坚信此路可把人们引向正确的方位，只要他们毫不气馁地追寻那个在其感官第一次觉醒之际就

作用于他们脑海的东西，尽管这个东西他们永远也不能牢固地把握、理解和命名。

他们抛弃了古老的名称，但未抛弃对力图命名之物的信仰。在毁坏其古老神祇的祭坛之后，他们又在废墟上为不可知的神（不可知、不可命名、然而却是唯一存在的神）建立起新的祭坛。此神虽然不再通过高山、河流、苍天、太阳、风雨雷暴为人所见，但可以说是更接近它们并包括它们。他不象伐楼那是环抱一切或拥抱一切的苍天，而是和人的关系更亲密的神。人们把他称作心中的苍天，尽管这个称呼还是很微小的。

神圣名称的对象

首先我们应记住《吠陀》的古代诗人没有说过密陀罗、伐楼那和阿耆尼只是名称而已。他们说①："他们谈论密陀罗、伐楼那、阿耆尼，而后说他是天上的鸟'加鲁特马特'，这就是诗人用各种方式所说的唯一存在。他们还谈论夜摩天、阿耆尼和摩多利首"。

于是我们看到三件事情：第一，诗人们从未怀疑过有某种真实之物，而阿耆尼、因陀罗、伐楼那及所有其它神名都只是它的名称而已。

第二，与这些神名相关的真实之物只是一个，并且是唯一的一个。

第三，它不一定要象生主或其他神祇那样称为阳性的，而是称为中性的。

中性名称高于阳性或阴性名称

这个题目听起来一定很刺耳。我们难以容忍把中性名词作为神的名字。因为在我们看来，中性名词通常表示某种纯物质的、死的或非人格事物的观念。但在古代语言里(亦即古代思想中)却不是这样。即便是现代的某些语言，也不是这样。而是恰恰相反。在选择中性名词的过程中，古代吟唱诗人力图表达某种既非阳性亦非阴性的东西，这种东西事实上和软弱的人类本性无关，亦非软弱的人类语言所能表达的。它应当是高于阳性名词或阴性名词，而不是更低。他们想要得到的是一种无性别的而不是无生命的东西，或者是由于没有觉察到词语矛盾而称之为非人格神的东西。

在《吠陀》的其它一些段落里，尽管诗人在谈论一神时用许多名字称呼他，但用的还是阳性名词。有一首献给太阳的诗，太阳在其中被比作鸟："聪慧的诗人用自己的话，以各种方式描述这只鸟，这只唯一的鸟"。② 在我们看来，这却是纯粹的神话。

下面的诗文对至尊神的描述，神话色彩虽然淡些，但拟人性的色彩却是很浓的：③

"当他第一次出生时，当没有骨骼的他却生出了有骨骼的他时，谁见过他？"

"世界的呼吸、血液和自我在哪里？谁向知道此事的人询问此事？"

这里的每一句话都包含着丰富的思想。"没有骨骼的他"是一种表达方式，其意义和我们所说的"无形的他"意义相同，而"有骨骼的他"意即他具有坚固性和形态。其次，"世界的呼吸和血液"是力图表达某种未知的、不可见的、支撑世界的力量。"呼

吸”一词实际上是最接近于我们现在所说的世界的本质或基础。

阿特曼，主体之自我

“呼吸”一词在梵语中是“阿特曼”，一般译成“自我”，以下将谈到，这个词大有前途。起初它意为呼吸，后来意为“生命”，有时也意为“躯体”，但更经常的意思是“本质”或“自我”。事实上它已成为反身代词（如同希腊语、拉丁语和英语中的反身代词）。然而它没有完全局限于这种语法的范畴，而是进入了新的进程，即成为类似印度等地所用的最高级的哲学抽象词语。它被用来表达的内容，不仅是“自我”或“我”，因为自我和我只是由一个人浮生的短暂因素构成的。但是“阿特曼”所表达的内容超越了“自我”，它不仅指一段时间里的自我，而且指自我在一段时间之后，摆脱了人类之自我的束缚和条件后再成为纯粹的自我。

“阿特曼”一词和其它语言里原意为呼吸、后来意指生命、精灵和灵魂的词不同。它在很久很久以前就失去其“呼吸”的意义，后来又脱弃其物质的意义，而后又成为一个纯粹的代词，最后变成一个极为抽象的词。在《奥义书》中，对普拉纳（呼吸或精灵）的信仰，是存在的真正原则，它似乎标志着一种低于“阿特曼”的哲学知识阶段。正如我们用“自我”超越了“我”一样，印度人也用“阿特曼”的概念超越了“普拉纳”，并且最终同化了它。

古代印度哲学家们正是以这种方式后来发现是“无限”在支撑他们本身，即支撑着“内在的自我”，这个“内在的自我”远远超出了“自我”。

阿特曼，客体之自我

现在我们来看古代印度人如何力图从外在世界或客观世界中发现无限的。

在一段时间里，诗人们信仰“唯一”，他们把它看作唯一之神，它是阳性的、主动的、并稍有一些神话的色彩。但在实际上，它只是一种神圣的小我，而非神圣的大我。然而突然之间，我们又读到性质不同的段落。我们似乎进入了一个新世界。这一切都是戏剧性的和神话般的内容，所有的形式和名称都放弃了，只保留下“唯一”，此唯一是中性，是人们力图掌握无限的最后努力。

《吠陀》诗人不再赞美苍天或黎明的荣光，不再欢呼因陀罗的勇猛和毗首羯磨或生主的智慧。他们走来走去，正如他们说自己的：“好象置身于浓雾和空谈之中”。④另一位诗人这样说：⑤“我的耳朵不见了，我的眼睛不见了，照亮我心田的光明也不见了。我的思想随着光的远去离开了我。我还能说什么？我还能想什么？”

他还说：“我自己一无所知，我向此地了解情况的先知请教。我未学过，但我可以学习。那建立六个世界的他，就是在形式上未诞生的唯一者吗？”⑥

这是一场暴风骤雨，它表明将有明朗的晴天和新的春天。

最后⑦，这个唯一者即是大我，他被大胆地断言为是靠自己而存在的，是在所有创造物之前存在的，是在众神之前很早就已存在的，以致众神都不知道自己源出于这个创造物。

我们得知：“在有任何事物之先，在有死亡或不朽之先，在黑夜与白天区分开之先，就有了这位唯一者。他不出声地低语。除

了他之外还没有任何东西。那时只有黑暗，最初的一切都隐藏在黑暗之中，就象一片没有一丝光亮的海洋。后来唯一者象被外壳包住的萌芽，通过热的力量而产生出来”。于是诗人进而开始细想万物之始的问题，唯一者如何变成许多，未知的如何变成已知的和已命名的，无限怎样变成了有限。最后诗人写出了以下的诗句：

“谁知道秘密？
谁能在此揭示它？
这个多方面的创造物来自何处？
又怎样而来？
众神是后来才有的，但创造物从何而来？
这一伟大的创造物来自于他，
无论他的意志是创造性的还是沉默不语的，
居住在最高天上的最高的先知，
他知道这一点，
甚至他也可能不知道。”

在《梨俱吠陀》诗文中出现的这些观念，最初象很暗淡的星，随着时光流转变得越来越众多，越来越明亮。最后，它们构成一个完美的星系，人们把它称作《奥义书》，它是属于吠陀时期最晚的一部作品，但其影响却远远超出其时间的界限。

《奥义书》的哲学

大家都记得诗歌时代之后是《梵书》时代，《梵书》是些古代散文著述，它描述和说明了古代的各种祭祀。

《梵书》的结尾部分是《森林书》，这部书是为那些离开家园而隐居森林中的隐士用的。

而《森林书》的结尾部分(或其中的部分)是最古老的《奥义书》。从字面上看,此书名意为学生围绕在老师周围的集会。吠陀时代的全部宗教哲学都被收集在《奥义书》中。

为了使大家对《奥义书》所包含的丰富思想有所认识，我可以告诉大家,我本打算把这几次讲演全都用来讲解《奥义书》的学说。我本来可以从《奥义书》中找到丰富的材料，然而现在时间已经所剩无几,关于《奥义书》我只能给大家做个极简要的概述。

在《奥义书》中没有我们能够称得上哲学体系的东西。就其言语的真切意义来说,《奥义书》里的散文是对真理的猜测,虽然经常相互矛盾,但目标是一致的。古老的《奥义书》的中心思想是"认识你的大我",但含义比特尔斐的神谕"认识你自己"要更为深刻。《奥义书》中"认识你的大我"意思有二，一是了解你的真正自我(它潜在于你的小我之中)，二是在最高的和永恒的大我即唯一者(它潜在于整个世界里)中找到你的真正自我并了解它。

这就是探索无限、不可见、不可知、神圣的最终解决办法。这一探索从最质朴的《吠陀》诗歌开始,到《奥义书》(后称"吠檀多"即《吠陀》之终极的或最高的目标)结束。

我只能为大家介绍这些作品的某些片断，它们在印度文献中,甚至在全世界的文献里都是无以伦比的。

生主和因陀罗

第一个片段取自《奥义书·坎多格亚》(Ⅷ，7—12)。这是描述诸天(即诸神)的首领因陀罗与诸阿修罗的首领维洛坎纳到生主那里寻求指导的故事。如果把它和《吠陀》诗歌相比，听起

来无疑令人耳目一新，但是如果将它和其它印度文学相比，就不那么新颖了。诸天和诸阿修罗的对立无疑是次要的，但这种对立的线索在《梨俱吠陀》，尤其是最后一部中已开始显露出来了。阿修罗（意即活着的）原本是某种自然力的修饰语，尤其是苍天的修饰语。对某些段落中的“诸天”和“阿修罗”人们感到只能译作“活着的诸神”。后来，阿修罗也被用作某些邪恶精灵的修饰语，最后取得了复数的形式，开始作为邪恶精灵的名称出现。邪恶精灵是与诸天等明亮的、和善的、好的精灵相对立的。在《梵书》中这种对立已明确形成了，几乎每一件事情都要经过诸天和诸阿修罗的斗争才能解决。

因陀罗自然应当代表诸天。然而维洛坎纳却是后来的产物，这个名字在古代诗文中没有出现过。他第一次出现在《梵书·泰梯里亚》（I,5,9,1）中，那里称他是普拉拉达和卡亚都的儿子。生主在这个故事中也表现出他后来具有的特点，即作为一位至上神。他甚至被描述为因陀罗的父亲（I,5,9,1）。

我们讲这个故事的目的，在于它明显地说明了人们要认识人内在的真正自我，必须经过几个阶段。生主最初以一种模棱两可的方式讲话，他说人眼中所见的人就是大我。他的意思是指独立于眼睛之外的先知，但是他的弟子误解了他的话，阿修罗认为瞳孔如镜子般见到的小人就是自我，而诸天则认为阴影，镜中的象或水中的影就是自我。但在维洛坎纳感到满足时，因陀罗却不满足，于是他被引导上寻找自我的道路。最初是在那些摆脱感官印象、正在做梦的人当中寻找，而后在停止做梦、完全无知觉的人当中寻找。然而因陀罗对此还不满足，这些东西在他看来是会完全湮灭的，最后他看到自我就是用感官感知但又与感觉有别的，事实上，眼中所见到的人即作为先知的眼所见到的人。或者换句话说，自我知道自己明白一切，而思维即所谓的神

圣眼睛只不过是自我的工具罢了。这里，我们看到了森林隐士所认识到的真理的最高表述，亦即他们探寻无限时所要达到的最高目的。

第七犍度

生主说："自我摆脱了邪恶、老年、死亡和忧愁，饥与渴。自我除了它应欲念的东西之外别无他欲，除了它应想象的东西之外毫无他想，这就是我们必须探寻出来的，也正是我们必须尽力理解的。谁能够探索到大我并理解了它，谁就能获得全部世界和全部欲望"。

诸天和诸阿修罗听了这些话以后说："好吧，让我们探索大我，谁能够找到它，全部世界和欲望也就随之获得"。

因陀罗离开诸天，维洛坎纳离开诸阿修罗，不约而同地到达生主跟前，手里捧着燃料，就象习俗弟子来到老师面前那样。

他们作为弟子在那里呆了32年。后来生主问他们："你们俩为何目的居住在此？"

他们回答说："你说过自我摆脱了邪恶、老年、死亡和忧愁、饥与渴，自我除了它应欲念的东西之外别无他欲，除了它想象的东西之外毫无他想，这就是我们必须探寻出来的、也正是我们必须尽力理解的。谁能够探索到大我并理解了它，谁就能获得全部世界和全部欲望。我们居住在此就是为了想得到自我"。

生主对他们说："眼中⑧见到的人就是自我。这就是我所说的。这就是不朽，无惧，这就是婆罗门"。

他们问道："先生，在水中见到他，在镜中也见到他，他是谁？"

生主回答说："只有他才能在水中和镜中被见到"⑨。

第八犍度

“在一盘水中看着你的自我，而且无论如何你们不管把自我理解成什么，都要告诉我”。

他们到水盘那里看了看。而后生主对他们说：“你们看到了什么？”

他们说：“我们都看见了自我的图像，连毛发和指甲都看清楚了”。

生主对他们说：“你们去打扮自己，穿上最好的衣服，把自己洗干净，然后再到水盘那里看看”。

于是他们把自己打扮一番，穿上最好的衣服，把自己洗干净，又到水盘那里观看。

生主问：“你们看到什么？”

他们说：“和我们自己一模一样，打扮得很好，穿着最好的衣服，洗得干干净净的，先生”。

生主说：“那就是自我，就是不朽和无惧，就是婆罗门”。

而后，他们心满意足地走了。

生主望着他们离去的背影说：“他们都离去了，既没有认识到自我，也没有理解自我，无论是诸天还是诸阿修罗，谁将遵循这个学说(《奥义书》)，谁就会毁灭它”。

维洛坎纳心满意足地回到阿修罗当中，对他们讲授这一学说，说只有自我(躯体)得到崇拜，只有自我(肉体)得到服务，只有崇拜自我和服务于自我的人，才能获得今生和来世。

所以至今人们把没有在此生布施、没有信仰、不行献祭的人称作阿修罗，因为他们奉行的是阿修罗的学说。他们把死尸用香物、鲜花和衣饰装扮起来，认为他们可以以此来征服阴间。

第九犍度

但因陀罗在回到诸天那里之前已知这绝不可能。因为这个自我(水中之影[10])只有在躯体装饰时才得以装饰，躯体穿着好时才穿着得好,在躯体洗净时才显得洁净,如果是个盲人自我就成个盲人,如果躯体是个跛子自我也就是个跛子,如果躯体受伤自我也就受伤,而在躯体毁灭之后，自我亦即毁灭。所以我(因陀罗)未认识这个学说的真谛。

因陀罗手捧燃料作为弟子再次来到生主身边。生主对他说："因陀罗,当你同维洛坎纳一同离去时是心满意足的，你归来何意?"

因陀罗说："先生,因为这个自我(影子)只有在躯体装饰时才得以装饰,躯体穿着好时才穿着得好,如果躯体洗净了它才洁净,如果躯体盲了它也盲了,如果躯体跛了它也跛了，如果躯体受伤它也受伤，而且事实上会随着躯体一道毁灭。所以我没有认识这个学说的真谛"。

生主答道："的确如此,因陀罗,但是我将向你进一步解释他(真正的自我)。让我们再一起度过32年吧"。

他们一起又度过了32年,而后生主说：

第十犍度

"那个在梦中幸福地走来走去的他就是自我，这就是不朽、无惧、这就是婆罗门"。

于是因陀罗又心满意足地离去了。但是他返回到诸天面前，一下子认识到这是不可能的。尽管躯体或盲或跛而自我不会盲

也不会跛这一点是真的，尽管自我不再因为躯体有失有误而变得不完美也是真的。

当躯体受到打击时，自我没有受打击，当躯体变跛时自我没有变跛，但是当躯体做梦时人们似乎在梦中打击了他（自我），好象在梦中驱逐了他。他变得有意识，或说有痛苦之情，会流眼泪。所以我并未认识这个学说的真谛。

因陀罗手捧燃料再次作为弟子来到生主身边。生主对他说：“因陀罗，你已经心满意足而去，为何又重返此地？”

因陀罗说：“先生，尽管躯体盲了自我不会盲，尽管躯体跛了自我也不会跛这是真的，尽管自我不再因躯体有失有误而成为不完美的也是真的”。

“当躯体受打击时，他没有受打击，当躯体变跛时他也没有变跛，但是人们似乎在梦中打击了他（自我），好象在梦中驱逐了他。他变得有意识，或说有痛苦之情，会流眼泪。所以我并未认识这个学说的真谛”。

生主答道：“的确如此，因陀罗。但是我会进一步给你解释他（真正的自我）。让我们再一起生活 32 年吧”。

他们又一起生活了 32 年，而后生主说：

第十一犍度

“当一个人安睡了、平息了，并且完全静止了⑪，也就是见不到梦了，这就是自我，这就是不朽和无惧，这就是婆罗门”。

于是因陀罗又心满意足而回。但是还没有回到诸天之处，他就知道这中间的疑难了。实际上，他自己（他的自我）并不知道他就是“我”，他也不知道存在之事。他已经完全湮灭了。我（因陀罗）还是没有认识到这个学说的真谛。

因陀罗再次手捧燃料作为弟子来到生主身边。生主对他说："你已经心满意足而去，为何又要归来？"

因陀罗说："先生，如以那种方式论，他自己（他的自我）并不知道他就是'我'，他也不知道存在之事。他已经完全湮灭了。所以我还是没有认识到这个学说的真谛"。

生主回答说："的确如此，因陀罗。但是我会进一步向你解释他（真正的自我），而且就这一次了⑫。让我们再一起度过5年吧"。

于是他们又一起生活了5年。这样他们共同生活了101年，所以人们说因陀罗作为一个弟子和生主共生活了101年。生主对因陀罗说：

第十二犍度

"因陀罗，躯体总是要死的，而且总是被死亡把握着。它只是那不朽的和无躯体的自我的住所⑬。当自我居于躯体之中时（由此认为躯体是'我'而且'我'亦是躯体），自我是受喜乐和痛苦制约的。只要他处于躯体之中，他就不能摆脱喜乐与痛苦。但是当他摆脱躯体时（此时他知道自己不同于躯体），无论喜乐还是痛苦都不再侵扰他了"。

"风是没有躯体的，云、电和雷也都没有躯体（如手脚等）。这些东西从天际上升，一旦达到最高的境界，总是立即显现出自己的形态"。

"因此，宁静的灵魂一旦由躯体向上升腾，在达到最高境界（认识自我⑭）之际，立即会显示其自己的形态。处于这一境界的他是最高的人。他在那里自由自在地笑（或吃）、游戏、愉快（在其思想中），无论他置身于女子中，置于何种形态、有何亲属，他都不介意他所降生的躯体⑮"。

“就象一匹马缚于一驾车上，精灵也附于躯体[16]”。

“在视象进入空间（开阔的空间，眼中的瞳孔）时，有一个眼中之人，而眼睛本身只不过是看见的工具罢了。他就是自我，是他让我们闻到气味，而鼻子不过是嗅觉的工具罢了。他就是自我，是他在让我们说话，而舌头不过是个说话的工具。他就是自我，是他在让我们听到声音，而我们的耳朵，只不过是听的工具罢了”。

“他就是自我，他在让我们思索，而大脑只是他的神圣眼睛而已[17]。他就是自我，通过他神圣的眼睛看到了欢乐（这对其他人来说，有如埋藏起来的金银财宝），即通过思想感到愉悦”。

“生活在婆罗门世界的诸天崇拜自我（由生主传授给因陀罗，又由因陀罗传授给诸天）。他们把握了所有的世界和所有的欢乐。谁认识了自我并理解了他，谁就能获得所有的世界和所有的欲念”。这就是生主所说的，事实也正如生主所说的。

亚格纳瓦尔基阿和弥勒

下面这个选段取自《布里哈达拉尼阿卡》，这段在书中前后出现两次，只略有不同，第一次位于第二部分，第二次是在第四部分。

亚格纳瓦尔基阿有二个妻子，一个叫弥勒，一个叫迦旃延。弥勒熟知婆罗门，而迦旃延则只具有女人所具有的知识。

当亚格纳瓦尔基阿即将进入另一境界时，他说：“弥勒，我就要离家（进入森林）了。让我为你和迦旃延之间做些安排吧”。

弥勒说：“我的主，如果整个大地都充满了财宝并属于了我，请告诉我，我能因此而不朽吗？”

亚格纳瓦尔基阿回答说：“不能，富人的生命和你的生命一

样。靠财富绝不可望会不朽”。

弥勒说：“我怎样做才得以不朽呢？我的主知道这一点；请告诉我吧”。

亚格纳瓦尔基阿回答说：“你对我来说是真正可爱的，你的话最动听。过来坐下，我来讲解给你听，你要专心听我的说话”。

于是他说：“丈夫实际上并不是可爱的，你可以爱你的丈夫，但是你要爱自我，由此丈夫才成为可爱的”。

“实际上妻子也不是可爱的，但你可以爱妻子，但你只有爱自我，妻子才是可爱的”。

“事实上儿女也不是可爱的，但你可以爱儿女，但你要爱自我，如此儿女才是可爱的”。

“事实上财富也不可爱，你却可以爱财富，但你只有爱自我，财富才是可爱的”。

“事实上婆罗门等级也不可爱，但你可以爱婆罗门等级，然而你只有爱自我，婆罗门等级才是可爱的”。

“事实上刹帝利等级也不可爱，但你也可以爱刹帝利等级，然而你要爱自我，如此刹帝利等级才是可爱的”。

“事实上世界也不是可爱的，但你可以爱世界，然而你只有爱自我，世界才是可爱的”。

“事实上诸天也不可爱，但你可以爱诸天，然而你只有爱自我，诸天才是可爱的”。

“事实上生物也不是可爱的，但你可以爱生物，然而只有你爱自我，生物才是可爱的”。

“事实上一切都不可爱，但你可以爱一切，然而你只有爱自我，一切才是可爱的。”

“事实上自我是可以看到、可以听到、可以获知、可以表示出来的。啊，弥勒！当我们去看、去听、去获知、去理解自我时，这

一切都可以明晓。”

“无论是谁，不在自我而在其它地方寻找婆罗门等级，都会被婆罗门等级遗弃。无论是谁，不在自我中寻找，而在其它地方寻找刹帝利等级，也将被刹帝利等级遗弃。无论是谁，不在自我中寻找，而在其它地方寻找世界，就会被世界遗弃。无论是谁，不在自我中寻找，而在其它地方寻找诸天，也将被诸天遗弃。无论是谁，不在自我中寻找，而在其它地方寻找生物，就会被生物遗弃。无论是谁，如果不在自我中寻找，而在其它地方寻找一切，亦将被一切抛弃。因为这婆罗门等级、这刹帝利等级、这世界、这诸天、这生物、这一切、全都是自我”。

“就象一个被敲击的鼓的声音完全不由自己控制一样，但是声音可由于鼓受到控制而控制，或由击鼓的人控制”。

“就象吹响的螺壳的声音不能完全(由自己)控制一样，但是声音可由于螺壳受到控制而控制，或由吹螺壳的人控制”。

“就象演奏的琵琶之声不能完全由自己控制一样，但是声音可由于琵琶得到控制而得到控制，或由演奏琵琶的人控制”。

“就象烟云本身来自用潮湿燃料点燃的火一样，啊，弥勒！事实上正是从这个伟大的存在获得呼吸，我们才有了《梨俱吠陀》、《夜柔吠陀》、《娑摩吠陀》、《阿闼婆吠陀》、《口传》、《宇宙起源论》、《知识》、《奥义书》、《韵文》、《散文律》、《集注》、《评注》等。只有从他而来，一切才有生气”。

“一切水都可以在海洋中找到它们的中心，一切触觉都可在皮肤中找到它们的中心，一切味道皆可在舌头中找到它们的中心，一切嗅觉都可在鼻子中找到它们的中心，一切颜色皆可在眼中找到它们的中心，一切声音都可在耳中找到它们的中心，一切观念都可在头脑里找到它们的中心，一切知识皆可在心里找到它们的中心，一切行动皆可在手中找到它们的中心，一切

运动都可在双足中找到它们的中心，一切《吠陀》诗皆可在语言中找到它们的中心。”

“就象一块盐放入水中后，就溶解于水，而且不可能再把它拿出来了。可是无论我们品尝哪一滴水，都是咸的。因此，弥勒，这个伟大的存在，无边无际，除了知识以外一无所有，他从这些因素中产生，又在这些因素中消失不见。当他离开时，就不再有知识了。这就是我所要说的。啊，弥勒！”以上就是亚格纳瓦尔基阿说的话。

然后弥勒说：“先生，当你说当他离去时便没有知识了，我感到有些迷惑”。

亚格纳瓦尔基阿回答说：“啊，弥勒，我所说的毫不令人迷惑。啊，亲爱的，这对聪明人来说已足够了”。

“由于这似乎是种双重的东西，所以人们看到一面、闻到一面、听到一面、招呼一面、感觉一面、了解一面。但唯有自我是这一切时，他又如何闻到另一面、看到另一面、听到另一面、招呼另一面、感觉另一面、了解另一面？他怎样认识帮助他认识这一切的人？啊，亲爱的，他怎样认识到自己是个认识者？”

夜摩天和纳基凯塔斯

《奥义书》中最著名的篇章之一是《卡塔》。它是由拉姗·莫恩·罗伊最先介绍给欧洲学术界的。罗伊是其国家中最开明的慈善家之一，并且迄今仍被证明是最开明的慈善家之一。这个篇章常有人翻译和讨论，而且它也的确值得有志于宗教观念与哲学观念之发展的人们仔细研究。似乎我们已不大可能找到这个篇章的原貌了，因为有明显的迹象说明某些东西是后加进去的。《梵书》的《泰梯里亚》里（Ⅲ11,8）有一篇相同的故事，所不同的

只是在《梵书》中解脱生死只能靠履行专门的献祭才能获得，但在《奥义书》里这种境界惟有靠知识才能获得。

《奥义书》中有一段对话，一方是个名叫纳基凯塔斯的孩子，另一方是夜摩天，他是死去精灵的统治者。纳基凯塔斯的父亲进行所谓完全的献祭，这种献祭要求一个人放弃他所具有的一切。而纳基凯塔斯在听了父亲的誓愿之后问他这是否意味着无保留地实现这个愿望。最初，纳基凯塔斯的父亲吞吞吐吐，最后他生气了，说"是的，我把你也要送给死亡"。

说到做到，父亲必须实现自己的誓愿，他必须把儿子献祭给死亡。儿子完全愿意去死，以便成全父亲的草率许诺。

纳基凯塔斯说："我要第一个去死，要站在许多（也要去死的）人的前列，我走到许多(正在死的)人当中。夜摩天对许多人做的事，今天也要对我这样做。"

"向后看，将怎样和先来者相处，向前看，又怎样和后来者相处。一个俗人象谷物一样成熟了，但还会象谷物一样再次生长起来。"

当纳基凯塔斯进入死者之地时，其统治者夜摩天恰巧不在，这使他的新客人三天得不到应有的招待。

当夜摩天返回时，为了弥补自己的怠慢，允许他选择三件恩惠。

纳基凯塔斯选择的第一件恩惠是他的父亲不再为他生气。

第二件恩惠是夜摩天要教会他某种专门的献祭形式。

在选择第三件恩惠时，纳基凯塔斯说："我有一点疑虑：当一个人死了时，有些人说他没死，我想知道这是怎么回事，请你教会我。这就是我要求的第三件恩惠"。

夜摩天答道："对于这一点甚至诸天也曾怀疑过，但这是不易理解的。这个题目是深奥的。啊，纳基凯塔斯，选择另一件恩

惠吧。不要为难我，让我们放弃这项恩惠吧！”

“无论什么凡人难以获得的愿望你都可以提出来！看这些有车马乐器的仙女，诸如此类的东西都是凡人不可能得到的，但却是凡人想得到的！我会把她们给你。但是不要问我关于死的问题”。

纳基凯塔斯说：“啊，夜摩天，她们可以持续到明天，但却会耗尽一切感官的活力。整个人生亦是短促的！把这些车马、歌舞留给你自己吧。谁也不能靠财富获得幸福。当我们有了财宝，就会见到你这位死神！不要这些，我在这个问题上有疑虑，啊，夜摩天，请你告诉我那伟大的来世有些什么。纳基凯塔斯不要其它的恩惠，只要进入那隐秘的世界”。

最终，夜摩天很不情愿地向纳基凯塔斯揭示了他所知的自我：

“傻瓜生活在无知之中，以其目光为聪慧，以其空虚的知识趾高气扬，四处游说，摇头摆尾，就象盲人骑瞎马一样”。

“来世在粗心的孩子面前绝不会出现，他们被财富的妄想所蒙骗。他们认为这就是世界，此外无他。因此他们会一再堕入我的统治之中”。

“而聪明人，通过对其自我的沉思，认识到有位长者是难以见到的。他处于黑暗之中，隐身于洞穴之内，居住在深渊里，就象大神一样，他的确把欢乐与悲哀远远置于身后”。

“博学的自我既不生也不死，它既无所来亦无所变。那长者也无生死、从永恒到永恒，尽管其躯体可被杀死，但他却不会被杀死”。

“自我比小还小、比大还大，隐藏在生物的心中。一个不再有欲念，不再有悲伤的人，可以通过创造者的仁慈看见自我的威仪”。

“尽管坐着，他走得很远，尽管躺着，他无处不在。除我自己之外谁能够认识那位又欢乐又不欢乐的大神?”

“自我不能靠《吠陀》获得，也不能靠理解或博学获得。自我选择了谁，就只能靠谁获得自我。但自我只选择了他自己”。

“当一个人如果不首先摆脱他的邪恶，如果不安宁和不能自制，或者他的思想不能平静，即使他有知识，也永远不能获得自我”。

“靠呼吸生活的凡人既不能升也不能降。我们要靠另一个人生活，在他之中时无论升降全寂灭了。”

“我要告诉你这个秘密，永存的婆罗门，我告诉你自我在人死后会有怎样的境遇”。

“某些作为活物得到再生，某些则变成树木和石头，这些都是根据人们的作为和知识造成的”。

“但是他，最高的人，众人皆睡惟他独醒，构成一个又一个可爱的视象。他的确要称为光明，称为婆罗门，也只有他才称为不朽。所有的世界都以此为基，没有人能越此雷池。这就是一切”。

“就象是一团火，当它进入世界后，无论有什么燃烧之物它都随之变化，但却同是一团火。万物之中的自我也可因其进入的东西不同而有所变化，也可以分开，但却是同一个自我”。

“就象世界的眼睛太阳，不会因为眼见到的许多外在不洁而污染。万物之中的唯一自我也不会因世界的苦难而污染，他与世界是分开的”。

“有位永恒的思想者，思索着诸多不永恒的思想。他尽管是一，却实现了许多人的愿望。智者在自己的自我中获知了他，而永久的和平也就属于了智者”。

“整个世界无论有何物，都从婆罗门派生而来，也都在他的呼吸中颤抖。婆罗门是伟大的恐怖，象出鞘的剑。谁能认识这

些，谁就变得不朽"。

"他（婆罗门）不能靠语言、思想或眼睛达到。除了用他自己所说的'他就是他'之外也无可把握它"。

"当居于心中的所有愿望寂灭之后，凡人就可变成不朽的，也就获得了婆罗门"。

"当把心束缚于此世的镣铐全都砸碎了，凡人就可以变成不朽的。我的话完了"。

《奥义书》的宗教

人们可能会说，《奥义书》的这种说教，不能再称作宗教，而是哲学了，尽管它尚未变得有严格的体系。这种看法再次说明我们是语言的奴隶。指出宗教与哲学的区别，以及它们在形式和对象上的区别，我不否认这样做是有益的。但是当我们看到宗教所涉及的主题时，它们同时也是而且总是哲学所思索的主题，除此之外，还是哲学赖以产生的主题。宗教生命之所在有赖于对存在于有限之中并超越有限之无限的情感和观念，如果不是哲学家的话，谁能够确定这种情感和观念的合法地位？如果不是哲学家的话，谁能够明确人类有能力借助感官把握有限，并借助理性把单一因而有限的印象组成概念？如果不是哲学家，又有谁能有权论断无限是存在的（尽管这样解释经常不同于一般意义上的感觉和理性）？如果我们把宗教和哲学分开，就会伤害宗教；如果我们让哲学脱离宗教，也就毁了哲学。

古老的婆罗门，当他们在世俗作品和神圣作品之间划出一条明确界限时，当他们在确定自己"圣书"的神圣性和启示性时，表现出比我们的教父更为伟大的创造性，他们总是把《奥义书》包括在自己的神圣法典之中。《奥义书》属于启示之类，它与

传承以及神圣的法律、史诗，近代的《往世书》等文献大不相同。古代梨士斯的哲学对他们来说是神圣的基础，就象献祭和赞美诗一样。

无论《奥义书》中出现什么情况，即使一个学说和另一个学说相矛盾，但他们根据其最保守的神学原则来说，都是绝对真理。而且令人奇怪的是，后来的哲学体系尽管在根本观点上相互对立，但都是在《奥义书》的这一篇章或那一段落中为自己的学说寻找某种论据。

《吠陀》时代宗教的演进

在古代印度宗教的最后确立过程中，还有另外一点值得我们认真地注意。

毫无疑问，即使在《圣诗集》中，我们也可以看到其历史发展的明显痕迹。我曾在先前几次讲演中的某些段落里力图说明这一点，但我还同时指出，要我为这些思想发展阶段提出一个年代定量表，似乎是无济于事的。我们必须充分考虑到有些个人的才华，可能多少年甚至多少世纪为世人所不知。我们也一定不能忘记贝克莱（他是虔诚诗人瓦茨的同代人），因为他常使我们想起最进步的印度哲学家。

然而可以肯定，在古代文学的早期阶段，诸如《吠陀》时代，总的来说赞美黎明和太阳的诗歌，要早于献给阿底提的诗歌，而后者又早于赞美生主的诗歌。至于如在上述诗歌中诗人所说的“不出声地低语的唯一者”则是后来的产物。

在《吠陀》的所有诗歌中，有一部历史，或者用现代人常说的，有一部演进史。这一点比任何单纯的年代承继关系都更为重要和富有启发。所有这些诗歌，无论其最古老的，还是最晚近的，

都在我们现在称作《吠陀》诗歌汇集定型之前就已经存在了。如果我们把这些汇集的定型推断在公元前1000年左右，我想不致招来激烈的批评。

《吠陀》诗歌的最后汇集，肯定先于《梵书》。在《吠陀》诗歌里，尤其是在《梵书》里，属于第二个阶段的那些神学论述，也就是给所有认真履行古代献祭的人的最高报酬。受到献祭的神主要的是诗歌中歌颂的神，但是我们能够清楚地看到，这些神（诸如生主之类代表了抽象的神性概念）越来越在后来的《梵书》中占有突出的地位。

其次是《森林书》，它不仅在位置上处于《梵书》的终点，而且在特征上似乎也处于较晚的时代。《森林书》的目的在于说明居于森林之中的人们如何履行献祭，他们不具备《梵书》和后来的《诸经》中所描述的仅由精神努力所产生的才华。崇拜者必须在想象中献祭，在记忆中演习它，由此才能获得那冗长乏味之仪式履行者的功德。

最后，《奥义书》问世了。它的目的何在？它要说明所有仪式操作的完全无用性，不仅无益而且有害。它谴责每种献祭，因为其动机中有一种要求回报的欲念或希望。它即使不是否认诸天的存在，至少也是否认诸天具有优越的和崇高的品性。它教导人们说拯救和解救都是无指望的，只有靠个人的自我才能认识到真正的和普遍的自我，并由此找到宁静，也惟此才能找到宁静。

这些奇妙的思想是如何形成的，一步一步又是怎样自然衔接的，发现这些思想的人又是怎样由对真理的唯一的爱引导前进的，又是怎样不遗余力地追求这个真理的，这些都是我要解说的，也是我在这几讲中力求解释的问题。

大家一定会问以前许多人问过的一个问题：象这样一种不

仅充满不同的思想影响，而且其成份是完全矛盾的宗教怎么可能保持下去呢？尽管是同一个宗教共同体的成员，但如果有人认为有诸天或诸神，而另一些人则认为根本没有诸天或诸神；如果有些人把自己的全部财富都用于献祭，而另一些人则宣称每一种献祭都不过是欺骗或陷阱，那么这些人怎么能生活在一起呢？观点相互抵毁的书如何能在其完整性上看作神圣的？如何从语词的严格意义上看作是启示性的？甚至还超过任何其它真理所达到的境界呢？

然而这些问题早在几千年前就存在了，尽管其间出现过各种变化，但古老的吠陀宗教至今依然存在。事实是客观的，关键在于我们要去理解它，而且从中汲取教训。

四种姓

在欧洲学者知道古代语言和文献之前，把婆罗门看作祭司等级形成风气，他们严守自己神圣智慧的财富，使之与其它种姓的成员隔绝开来，并由此保持其对无知民众的统治地位。但只要稍微对梵语文献有所了解，就会感到这种看法是毫无道理的。实际上只有首陀罗（奴隶）这个种姓被禁止了解《吠陀》。而对其它的种姓，如武士阶层和市民阶层，了解《吠陀》非但不被禁止，反而还是一项神圣的职责。所有这些人都必须学习《吠陀》，婆罗门的特权只在于唯有他们才可教授《吠陀》。

只把信仰的传统形式和纯粹仪式传授给较低的种姓并非婆罗门的目的所在。有一种宗教，即《奥义书》中的宗教才是婆罗门所专有的。但事实正相反，有许多迹象表明：这些秘密的学说是从第二种姓而不是从第一种姓发源的。

事实上，种姓体系就其一般意义来说，在《吠陀》时代是不存

在的。《吠陀》中称为种姓的东西同《摩奴法典》中的种姓，乃至现存的种姓制度是完全不同的东西。我们发现，在古老的印度社会，最初只划分为二个阶级，尊者（高贵的出身）和首陀罗（仆人和奴隶）。后来在尊者中出现了三种人物：婆罗门（精神贵族）、刹蒂利（武士贵族）和吠舍（平民）。这三个等级所具有的权利和职责与其它国家是一样的，在此不需多加论述了。

四行期

然而在古代吠陀社会更为重要的特征不是四种姓而是四行期。

作为规则，必经四个阶段的人是婆罗门，经过三个阶段的人是贵族，经过二个阶段的是平民，只经过一个阶段的是首陀罗。在印度，每个孩子来到世上时，他的生活历程已定好了。如果我们充分考虑到人性不可能完全服从这些规则，那就没有理由怀疑，在印度的古代，这种受其圣书和法典约束的生命历程只在其主要方面得到了遵守。

当尊者的孩子一降生，甚至在他降生之前，他的父母必须举行某种神圣的仪式，没有这种仪式，孩子就不能成为社会的合法成员，或不能成为其婆罗门长辈们那样的人物。有关仪式达 25 种之多，有时甚至更多。只有首陀罗不可以举行这些仪式。然而若是尊者忘记了举行这种仪式，那就被看作和首陀罗相差无几。

第一行期，学生期

尊者（即婆罗门、刹蒂利或吠舍）的儿子生活的第一行期是从 7 岁至 11 岁时开始的。届时他要离家从师学习。主要是学

习《吠陀》或背诵《吠陀》。由于当时《吠陀》被称作《梵书》，所以他也被称作“梵志”，意为“学习《梵书》的学生”。要学习好《吠陀》经至少也要用12年，最长的要用48年。当年轻的学生在师父家中学习时，他必须遵守严格的教规。每天要念两遍祈祷文，清晨和黄昏各一次。每天早晚他都要到村里化缘，无论人家布施什么，他都要交给师父。除了师父给他吃的东西之外，别的他什么也不吃。他必须给寺庙担水打柴，清扫炉灶的前后左右，而且日夜服侍在师父身旁。作为回报，师父教他背诵《吠陀》，还教给他进入第二行期即成为丈夫和一家之主时所需具备的条件。学生可以到其他老师（僧侣）那里听些补充课程，但他的传承和他所谓的第二次降生，却只有从他唯一的精神指导者那里得到。

当他的培训期结束时，学生在付给师父学费之后，才可以回到其父母身边。这时他被人们称作“受过洗礼的人”或“归来者”。用我们的话来说是他获得了学位。

某些学生终生留在师父家中，绝不婚娶。而另一些学生在学徒期满之后，如受其心灵的驱使，会立即进入隐居的生活。但只有病人、盲人或跛子才可以有这种例外。一般的规定是已成为尊者的年轻人在年满19—22岁时应当结婚。⑱

第二行期，婚后生活

在第二行期，他被称作家主。关于他择偶和结婚仪式有着详细的规则。但最令我们感兴趣的是他的宗教。在第一行期中他已学会背诵《吠陀》诗，所以我们可以认为他信仰阿耆尼、因陀罗、伐楼那、生主等吠陀神祇。他已经学过《梵书》，所以必须按部就班地坚持履行《梵书》所规定的、或至少是认可的献祭。他也背诵过《森林书》和《奥义书》的某些篇章，即使他并不理解其中

的道理，我们也可以认为他的思想是开放的，他知道这种现世生活的第二行期，只是随后到来的第三行期和第四行期的准备而已。然而不经过第一和第二行期，谁也不能进入更高的行期。尽管我们知道也有例外出现过⑲，但至少这是个一般的规则。于是一个结婚的男子，亦即一家之主，必须举行5种日常的献祭。它们是：

（1）研究或讲授《吠陀》。

（2）对"曼涅斯"或其祖先供奉祭品。

（3）对诸神供奉祭品。

（4）给生物提供食物。

（5）招待宾客。

没有比《家庭规则》里所描绘的一家之主之日常生活更完美的图景了。这或许只是一种理想，但即使只是理想，它也说明了一种我们在其它地方无法找到的生活观念。

举例来说，印度有一种古老的生活观念认为，每一个人生来就是个负债者。首先他对智贤们（宗教的创立者和祖先）欠了债，其次对诸神欠了债，第三对父母欠了债。他欠智贤的债务要靠认真研究《吠陀》来偿还⑳。他欠诸神的债务要靠他作为一家之主、进行大大小小的献祭来偿还。他欠父母的债务要靠他给曼涅斯祭品、要靠他生儿育女来偿还。

一个人在偿还了这三种债务之后，就被认为获得了今世自由。

以上是每个尊者都必须履行的职责。此外还有许多希望他尽量做到的其它献祭，其中有些是每日一次的献祭，有些是两周一次的，另一些是三个季节的、收获季节的、半年的或一年的祭祀。举行这些献祭要有专业祭司的帮助，而且大多花费较多。只是为了三个上等阶层即尊者的利益才举行这些献祭的。而在举

行这些献祭期间，刹帝利和吠舍暂且与婆罗门同等看待。然而唯有婆罗门才能履行献祭，并从这些奉献中获得好处。而某些献祭，诸如马祭，可能只是为了刹帝利的利益。首陀罗最初被完全排除在献祭之外，但后来我们听说有些例外，但规定在他们履行献祭时不许运用神圣的诗歌。

从我们所了解的古代印度历史来看，在公元前1000年到500年这段时间里，我们发现几乎每天甚至每夜的每个时辰，婆罗门的生活都置于严格的教规之下，而且年复一年总是如此。如果他对自己的神圣职责稍有疏忽，他就必须去苦修并失去其种姓，更不须说在来世要受到惩罚了。相反，他若认真奉行他必须履行的祈祷和献祭，不仅可以在尘世获得长生和富裕的生活。还会在天堂里获得最高的幸福。

第三行期，林栖期

现在，我们来看看古代印度人生活中最重要和最有启发性的特点。当家主看到自己的头发逐渐灰白了，或者当他看到自己的孙子时，他就知道自己快要离开这个世界了。他要把所有属于他的东西留给他的儿子，离开他的家到森林里去隐居。这时，他被称作林栖者。他的妻子是否随他去，要由她自己选择。事实上，有关林栖的问题古代权威们的看法是很不相同的，我们迄今对它们重视不够，应当予以更充分的关注。主要的困难在于如何确定这些不同的权威观点是代表了当地同时代的不同习惯，还是代表了印度社会发展的相继历史阶段。比如，无论到何处去隐退都是势在必行，这就表明继承法的存在必然受其影响[21]。而妻子是否同丈夫一起隐退全由妻子自己决定，这势必会影响印度人家庭的布局。尽管有种种差异，但有一点是完全可以

肯定的，这就是从一个人进入森林之际起，他的思想和行动就获得了完全的自由。他或许在某时还举行某种仪式，但在大多数情况下，他的献祭都是在精神中进行的。他用思想献祭，就象我们自己哼哼交响乐一样，因而他完全自如地做到要求他做的一切。但到后来，连这个活动也没有了。我们看到这些林栖者过着不同的善行生活，可以统称之为养生之道。但若认为每一个行为都从个人利益出发，特别是出于对来世回报的希望，这种信念不仅无益，而且是有害的。由于这种信念日益普遍，于是唯一可行的活动就是自我检验(在这个词的真实意义上)，亦即认识个人和永恒自我之间真正的和内在的联系。

对研究印度历史的学者来说，许多最引人注目的问题都和正确评价森林生活有关。但我们不能在此一一论及。

有两点必须注意。第一，在第三行期之后有第四行期即最后的行期，这就是遁世期。遁世者完全退出人类社会，在旷野独往独来的游荡之后，投入死亡的怀抱。人们往往不易把遁世期和林栖期区别开，但从根本上说两者有重要的区别。前三个行期的成员追求来世的回报，只有进入遁世期的人才抛弃一切作为，只渴望得到婆罗门的真正不朽。林栖者仍属于村社，但遁世者则完全停止了与世界的任何交往。

第二，我们必须记住，林栖期(第三行期)是古代印度文献中一个独具特色的特征，而且在后来的诸如《摩奴法典》和史诗等作品中都得到承认，但后来却被取消了。这可能由于它过份支持了我们通常称为佛教的东西。佛教在许多方面可以说是古代婆罗门教法典认为的林栖生活与遁世生活的圆满实现和扩展。婆罗门的正统体制十分简单，它只要求人们按部就班地遵循它，只有先完成学生和家主的职责，才能获得林栖的自由和遁世的幸福。但在《摩诃婆罗多》中有一段父子对话说明了此难处。父

亲告知儿子要遵循长辈的传统，首先学习《吠陀》，奉行学生规则，然后结婚生子，设立祭坛，举行适宜的祭祀，然后进入森林，最终成为一个遁世者。然而儿子反对他的劝说，认为家主的生活、娶妻生子、献祭以及其它一切，不仅无益而且有害。他说："经书告诉我们，人们在村舍中的欢乐生活，是处在鬼门关口。森林则是神的住所。人们在村舍中的欢乐生活，是束缚人的绳索，只有善人才能斩断它并获得自由，而恶人就不能斩断它。对婆罗门来说，只有解脱、平静、真理、美德、坚定、沉着、和蔼、正义、无所作为才是可贵的。婆罗门即将死时，财产、亲属、或妻子，对之还有什么益处？寻找隐藏在心中的自我吧。你的祖父或父亲到哪里去了呢？"

所有这些听起来都荒诞离奇，富有诗意和想象，但它却表现了古代印度的真实生活。在印度古代历史中，这种森林生活绝非一种虚构，这不仅可以用印度古代文献说明，而且可以在希腊作家那里得到旁证。希腊作家曾惊奇地发现，虽然印度城邦和村舍的生活很繁忙，但在森林之中却有许多隐修圣人的住所。

在我们看来，这种森林生活之所以有意义，主要是因为它是一种关于人类在地球上存在的新概念。无疑，这个概念和4世纪基督教修士的生活有些相似点，但印度的隐修生活和基督教贤哲们所选择的洞穴或隐蔽修行相比，无论从精神上还是肉体上都更富于新鲜气息。不论遁世和沙漠修行的观念最初是在多大程度上由佛门游僧暗示给基督教修士的，佛门游僧都不过是印度森林贤哲（林栖者）的"直系后裔"而已。不论佛教和罗马天主教会在习俗与仪式上有多少不寻常的相似点，如削发、念珠、寺院、女修道院（尼姑庵）、忏悔（尽管是公开的）以及独身等，但是有些问题至今仍难以得到满意的回答。然而除了这些基督教的

隐修士之外，印度似乎是唯一开化的民族，因为他们认识到一个人的一生中必然会有一个时候把位子让给青年人，自己则静心思索今生来世存在的重要问题，最后准备去死。为了正确评价这种人生哲学的智慧，我们一定不能忘记我们所谈的是印度而不是欧洲。在印度，生存斗争不是那么艰难的。不需付出艰苦的劳动，大地就提供了想得到的一切。那里的气候使人不仅可以住在森林里，而且住在林中还是令人愉快的。雅利安人赋予森林的名字有些原意就是高兴与福乐。在欧洲国家里，老年人还在进行斗争，并且在社会中作为元老保留自己的地位。这些长辈们聚在一起，指导、主持、有时是不必要地压制了年轻一代的过剩精力，但在印度，长者在其儿女也成为父母时，乐于把家园留给年轻人，尽力到和平宁静的地方去享受生活的其它乐趣。

林中生活

我们务必不要以为那些古代雅利安人比我们愚笨。我们认识到的他们也认识到了：人们可以在森林中生活，但其心依然会被感情和欲望所蒙蔽。他们象我们一样认识到在繁忙的生活里拚搏的人，在其内心深处可以有一个平静的隐修之所，他可以在那里与他的自我，即他最真实的自我、独自地呆在一起。

我们在《亚格纳瓦尔基阿法典》中谈到："隐修不是美德的原因，美德只有在实践时才能产生。美德就是己所不欲、勿施于人"。

相同的论述在《摩奴法典》中也出现过(由W·琼斯翻译)："如以平等的思想对待所有的生物，则无论在什么样的层次里，尽管他不带有其层次的明显标记，也可以完全卸下他的职责。而其层次的明显标记，绝非有效地摆脱其职责"。

在《摩奴法典》中，这种思想一再出现："啊，巴拉塔，森林生活对一个能够自我控制的人有什么必要，森林对一个不能自我控制的人又有什么用处？一个能够自我控制的人无论住在哪里，都有森林和隐修之所"。

"一个贤哲即使住在自己的家里，穿着最好的衣裳，如果能够终生保持纯洁并充满了爱，他也能够摆脱所有的邪恶"。

"拄着三根拐杖，默不作声，剃头削发，穿着树皮或兽皮，履行誓约或沐浴，行火祭，住在森林里，形容憔悴，但是如果心不是纯洁的，这一切全无用处"。

这些观点终于变得越来越占优势，这无疑对佛教的胜利是有益助的。在佛教中，一切外在的作为与标志全都不再被看作有意义的。所以在《法句经》中有这样几段佛的格言：

"赤裸、削发、肮脏、斋戒、卧地、拂尘、静止，这些都不能战胜欲念，都不能使凡夫俗子的罪恶除去"。

"一个人尽管衣着华丽、但只要举止安详，他就是平静的，有所克制的、谨慎的、高雅的人，并且不找别人的错，如此他才的确是个婆罗门、是个苦行者，是个男修士"。

所有这些思想再三出现在印度思想家的脑海里，如同反复出现在我们的脑海中一样。此外，他们的宗教诗和史诗用质朴的和美妙的词语把它们表达出来。我只需从《摩诃婆罗多》中摘出一段加纳卡王和苏拉巴的奇妙对话即可证明这一点。苏拉巴扮成一个美貌女子，前来使加纳卡王深信自己无法想象他能同时又是国王又是贤哲，生活在世界上又不生活在世界上。正是这位加纳卡王曾自豪地说过，如果把他的首都米蒂拉置于烈焰之中，那么属于他的一切都不会化为灰烬。

然而古代婆罗门却执著自己的信念，认为一个人在度过第一行期和第二行期之后(年过50岁，在我们对工作的无限爱恋

中，把这时称为人生的有为之年），他才有权休息，有权利观察内心，回顾过去，并展望未来，这样做似乎不是为时太晚。

在这里，从历史上论述以上两个体系对促进或延缓人类真正文明即真正进步起的作用，与论述人类生活的真实目的，是不合适的。我们绝不应（我们易于如此去做）谴责令我们感到奇怪的东西，也不应抬高我们所熟知的东西。我们的元老和长老无疑起过重要的作用，但是他们的权威和影响，在历史上确实多次阻碍或伤害了年轻一代在自由和创造上的各种倾向，伤了青年人的心。或许可以这样说：年轻人凭想象以为老年人是愚钝的，而老年人则了解年轻人是怎么回事。但是能不能说教会与国家中的许多社会名流，他们的名望上升和他们思想活力与感情清新程度的下降是成比例的，这种情况有害而无益，这样说对吗？

我们应当记住，这种森林生活，不是那种非自愿的放逐，它被看作一种特权，所有未曾自觉完成学生与家主职责的人是不允许过森林生活的。以前的说教主要用于抑制人类心灵中难以驾驭的感情。在预习和准备的时期中，亦即人生最美好的时光里，他在思想或行为上是没有自由的。学生被传授什么就相信什么，祈祷什么，循规蹈矩地为众神献祭。《吠陀》是他的圣书。《吠陀》声称来源于超自然力，并被看作启示，其内容在印度的辩护文献中比我们所知其它任何神学文献中，都得到更为认真和更为精细的捍卫。

然而一个人在进入第三行期（林栖生活）之际，突然之间完全不受这一切桎梏的束缚了。他在一段时间里或许还执行某些外在的规矩，做祈祷，诵念他当小孩时背记的圣书，但是他的主要目的，是把他的思想集中于永恒的自我，正如在《奥义书》中启示的那样。由此他才能发现他的真正家园，放弃以前一切称作自有的东西，抛弃他的小我以及一切个人的和短暂的东西，并在

永恒的自我中发现自己的真正自我，他就越能摆脱一切法律的，风俗的，种姓的、传统的，外在宗教的一切桎梏。现在，《吠陀》对他来说已变成较低级的知识，献祭也被看作有妨害的，那些古老的神祇，阿耆尼和因陀罗，密陀罗和伐楼那，毗首羯摩和生主，全都仅仅作为名称逐渐消失了。所保留的只有“阿特曼”（主观的婆罗门）和客观的自我。你自己的真正自我从来没有离开过你，当其它一切似乎曾属于你的东西消失之际，当一切创造物象梦一样消失之际，你自己的真正自我就属于永恒的自我，你内在的阿特曼即自我就是真正的婆罗门㉒。在你诞生和死亡之际，你会暂时离开他，但一旦你返回到他身边，你就会再次接受你的归来。

离世

我们一直追寻的长途跋涉到此为终点了。在此，无限的样子就象是透过面纱看到的山岭、江河、太阳、苍天、无尽的黎明、天父、毗首羯摩（万物的创造者）、生主，印度人最终以其理智所能达到的最高的和最纯粹的形式认识到无限。他们说，我们能确定他吗？或说能把握他吗？他们回答说：不能。我们能说的一切只能是不能，不能！他既不是这、也不是那，他既不是父亲、也不是苍天或太阳，更不是江河或山岭。无论我们称之为什么，他都不是所称之物。我们无法把握他或命名他，但我们却感觉到他。尽管我们无法认知他，但却可以领悟到他。一旦我们认识到他，就再也无法摆脱他。我们得到安宁、得到自由、得到福乐，在死亡能够解脱他们之前，他们要耐心地等待几年，他们不做任何努力去延长自己的老年，但同时又认为自己终止自己的生命是错误的㉓。他们已经达到了对他们来说是世界上永恒生

命的东西，而且确信再也没有生和死能把他们和那个永恒的自我分开。他们发现了这个自我，或说自我发现了他们。

但是他们根本不相信自己的生命会湮灭。大家还记得关于因陀罗耐心地了解自我情况的那段对话吧。他首先在水中之影里寻找自我，后来在梦中灵魂中寻找自我，再后是在完全沉睡的灵魂中寻找自我。但是他还不满意，并且说“这不可能是自我，因为他（睡者）不知道自己（他的自我）就是‘自我’，他也不知道任何存在之事，他会完全湮灭。我的认识还未到家”。

然而他的导师又是如何回答他呢？他说：“这躯体是会死的，而且总被死亡把握着。然而躯体是自我的居所，而自我本身是没有居所和没有躯体的。当自我肉体化时（只认为这躯体就是“我”，“我”就是这躯体时），那么就受到欢乐与痛苦的控制。只要他是这样处于肉体之中，他就不能摆脱痛苦与欢乐。但是当自我不再肉体化时（他认识到自己与肉体不同时），无论欢乐还是痛苦都不能再侵扰他了”。

“然而这个自我，即安详的灵魂、最高的人，根本就不会死亡，他只是再次变成他自己罢了。他欢乐，他笑，他玩耍，但只作为旁观者，绝不再惦记他所诞生的躯体。他是眼中之我，而眼睛本身只是一种工具。他已经认识到，是‘我’在说，‘我’在听，‘我’在想，他就是自我，舌头，耳朵，大脑都不过工具而已。大脑是他的神圣之眼，通过这个神圣之眼，自我认识到一切美的和欢乐的东西”。

由此我们看到，毁灭确实不是最后的和最高的目的，就是说，死寂并非居住在森林中的印度人的哲学或宗教所盼望的结局。真正的自我将继续存在。我们不再是表面的我们，而是我们认识到的自己。如果一个国王的孩子被遗弃了，并且作为一个流浪者的儿子长大成人，他就是个流浪者。但是一旦某个朋友

告诉他原来是怎么回事。他不仅知道自己是个王子，而且他就是个王子，并且就要去继承父亲的宝座。同样，只要我们没有认识到我们的自我，我们就是表面的我们。但是当一位好心的朋友来到我们身边，告诉我们真正的情况，那么刹那之间我们就变了：我们成为我们的自我。我们认识到我们的自我，成为我们的自我，就象年轻王子一旦认识到他的父亲是谁，就由此变为国王一样。

宗教思想的诸阶段

我们看到了一个宗教一步步成长的过程，从最简单的幼稚祈祷到最高级的形而上学抽象。在《吠陀》的大多数诗歌里，我们可以看到吠陀教的童年。在《梵书》和印度人的仪式、家庭及世俗法令中，我们可以看到它的繁忙的成年。在《奥义书》里，我们则看到它的老年。如果印度人的思想随着历史的进步一旦达到《梵书》的成年时代，就立即抛弃纯粹幼稚的祈祷，如果人们认识到了献祭的无用和古老诸神的真谛，就会用《奥义书》中更高级的宗教取而代之，如果是这样，那么我们就能很好地理解印度人思想发展的历史进程。但事非人愿，每一种宗教思想一旦在印度找到其表现形式，并作为神圣的传家宝代代相传，它就保存下来。而且，印度民族思想发展的三个时期（童年、成年和老年）也对每个人生命的三个阶段有很大的影响。因此，我们只能说明，同一部神圣的法典《吠陀》既包括不同阶段宗教思想的记录，又包括各种我们认为是相互截然对立的学说。在《吠陀》质朴诗歌中称作神的东西，在《吠陀》提出生主之际，就难以再称之为神了。当《奥义书》中婆罗门据认为是万物之原，并且，个人的自我据认为只是永恒自我的一个火花时，那些原先称作神的东西就

完全不是神了。

几百年来，几千年来，这个古代宗教一直保持其基础，如果它一旦丧失了这个基础，也会再次发现它。这个宗教因时因季而做调整，它总是容有许多奇妙的和自相矛盾的成份。但是至今依然有一些婆罗门家族，他们依据天启（古《吠陀》包含的启示）和传承的法规（即婆罗门历史悠久的传统）来安排生活。

至今还有某些婆罗门家族，他们的孩子要背诵古老的诗歌，孩子的父亲要每天履行其神圣的职责和献祭。而且祖父们虽然仍在村子里住，但却把所有的仪式和献祭都看作毫无用处的东西，他甚至把《吠陀》诸神看作只是超过所有名字的名字，他只在最高的知识中寻求安宁，这种知识对他说来已成为最高的宗教，即所谓的吠檀多。吠檀多是整个《吠陀》的终点和完成。

儿子、父亲和祖父在一起安静地生活。祖父尽管比较有知识，但他并不轻视自己的儿子和孙子，更不会怀疑他们的虚伪。他知道他们解脱的时刻早晚会来到，但却不希望他们提前进入这种境界。而做父亲的，尽管严格遵守其信仰的规则，并且严格履行古老的仪式，但他绝不会不友善地对他父亲讲话。他知道他父亲（已是祖父）已经走过了狭长的人生道路，并且不妒忌他所享有的自由和广阔的视野！

这难道不是宗教史研究教给我们的又一教训吗？

当我们知道在印度的远古时代里，崇拜阿耆尼（火）的人和崇拜因陀罗（赋雨者）的人相邻而居，那些祈求于生主的人并不因此鄙视次要的诸天祭祀，那些已经认识到诸天的名字只是某种最高自我之名字的人，并不因此咒骂自己先前崇拜的神的名字或砸碎这些神的祭坛，尽管我们在许多方面胜过古老《吠陀》时代的印度人，比他们聪明，有知识，但是难道我们就因此不能从他们那里学到东西吗？

我并不是说我们应当亦步亦趋地追循婆罗门的榜样，再造出生活的四个行期以及宗教信仰的相继阶段。我们的现代生活已超出这种严格控制的生活。没有人愿意在一段时间里只是个行仪式的人，而后才可变成一个真正的信仰者。我们的教育也不象印度那样规范统一，而个人自由的原则（这是现代社会最引为骄傲的）使那些精神方面的法规（如印度人从其古代立法者那里所接受的）已成为我们完全不能接受的东西。即使在印度，我们也仅知道法律规则，而不知道人们是如何服从的。不仅如此，就是在印度，历史也告诉我们古代婆罗门法律令人烦恼的桎梏，最终被打破了。在婆罗门教中，我们几乎用不着怀疑已经有了某种要求个人自由权利的主张，而且尤其有了要求超脱社会束缚（或说进入森林）的权利，以及要求生活于一种完美的精神自由境界（一旦要求这种自由的愿望产生了）的权利。保守的婆罗门对佛陀信仰者提出的根本指责之一，是“他们急进”，即他们在规定的时间之前，在没有完成古老规则所规定的在传统知识与仪式方面的修行进程时，就摆脱了教法的束缚。

尽管我们不需要效法印度古代雅利安人的观念，尽管现代环境不允许我们隐退森林，尽管我们对自己所生活的社会之繁忙感到厌倦，但我们仍然以“死于奔忙”为荣，尽管如此，我们依然能够从古代印度林栖者身上学到某些东西。我们不是学他们对一切漠不关心，而是学他们客观地对待我们周围的闹市，似乎是身居闹市又超脱闹市之外，学他们的宽恕之道，人类同情之道，怜悯之心（如梵语所称）和仁爱之心（如英语所称），尽管很少有人能意识到这个神圣词汇的含义是多么的深奥。尽管我们生活在闹市而非生活在森林中，但我们仍然可以学会和邻居各自保留自己的意见，爱那些由于信仰而仇恨我们的人，或无论如何也不能仇恨并迫害那些在信念、希求、恐惧以及道德原则方面不

同于我们的人。这也是一种森林生活，更是真正的森林贤哲的生活价值。这些森林贤哲知道人是什么、生活是什么，并且学会了在永恒和无限面前保持沉默。

我们无疑可轻易地为谴责这种思想境界找到口实。由于人有童年、成年、老年因而在宗教上出现四行期，对此有人称之为浅薄，有人称之为欺诈；甚至对我们社会中受教育阶级和未受教育的阶级这种划分也加以谴责。

但是让我们看看事实，诸如我们周围和我们之中的事实，诸如现在如此以及总是必然如此的情况。贝克莱大主教的宗教、牛顿的宗教，以及农家孩子的宗教能完全相同吗？在某些点上有相同之处，但就全部而言是不同的。如果人们（尤其住在英国的人们）根本不了解文化和宗教，也不了解文化与宗教的生存与实质相关，那么对他们来说，马修·阿诺德的辩护肯定是徒劳无益的。贝克莱主教是不会拒绝和愚钝的未受教育的农家孩子在同一地点共同祈祷的，但是这位伟大的哲学家用圣父、圣子、圣灵等词表述的观念，肯定不同于农家子弟的上帝观念。尽管这两种观念很可能用同样的词汇表达出来。

我们不仅要想想其他人，而且要想想自己。不仅要考虑到社会的不同方面，而且要考虑到我们从小到老之人生旅途中经过的不同阶段。一个人如果诚实地面对自己，他能够说自己成年时代的宗教与儿时的宗教完全一样或与老年时代的宗教完全一样吗？欺骗自己，并且说最完美的信仰就是幼稚的信仰是很容易的。我们年纪越大，就越理解幼稚信仰的明智，这样说是无比正确的。但是在达到这种理解之前，我们必须首先学好另一门课，即学会放弃幼稚之物。落日与朝阳有同样的光辉，但这两者之间的旅程必须跨越整个苍天和整个世界。

所以问题不在于人生的不同阶段或社会的不同阶层中，存

在着极大的宗教差异，而在于我们能否坦率地承认事实，象古代婆罗门那样承认它，并由此明确我们的立场，不仅善待与我们用同样宗教语言(尽管意义有极大的不同)的人，而且善待那些使用不同宗教语言的人。

其次要问的是：用同样的语言或不同样的语言，用一个名称或多个名称来称呼神圣，是否有真正的差别？阿耆尼的名字是否和生主的名字一样好，巴尔的名字是否和亚赫威的名字一样好，奥尔马兹德的名字是否和安拉的名字一样好？无论我们对于神的真正属性多么无知，但我们是否至少能知道某些东西是绝对错了？在如何崇拜上帝才恰当的问题上，无论我们感到多么无能为力，是否有些崇拜形式我们认为是必须反对的？

对这些问题的某些回答，是每个人都能接受的，尽管并非每个人都看到其充分的根据：

"我们获知的真理之一是上帝一视同仁，在每一个国家里，凡是畏惧他且又为正义工作的人，都可领悟他"(《使徒行传》X，34，35)。

"没有一个人对我说：主啊，主啊，我要进入天国。但他却按我在天之父的意志行事"(《马太福音》Vii，21)。

如果这类证明还不够充分，我们还可以提出一种比喻，当这种比喻用于神圣之时，或许比其它比喻更有助于我们(在此之前已帮助过其他人)解决某些疑难。让我们把上帝想象为父，而把一个人或一切人想象为他的孩子。

孩子第一次称呼其父时总是用些奇怪的、难以理解的名字，父亲难道会介意吗？当父亲知道孩子的咿呀语声是指自己时，他难道不感到极大的欢乐吗？难道有什么名称和称号(无论多么崇高或荣耀)在父亲听来能胜过亲生儿女的儿语吗？

如果孩子用一个又一个的名字称呼父亲，父亲难道会责怪

孩子吗？

关于名称的叙述到此为止，而关于思想又怎么样呢？当孩子们开始思想，开始形成其父母观念时，如果他们相信自己的父母能够做到一切，能够给他们一切，甚至能上天揽月，驱走他们的一切微小痛苦，忘掉他们一切微小的罪恶，父亲能对此有异议吗？他会总是纠正孩子们的错误吗？即使孩子们认为父亲过于严厉了，他会生气吗？如果在孩子们眼中母亲比她实际所是的更和善、更宽容、更象个孩子，她难道会不高兴吗？的确，孩子不能理解父母的动机是否适宜自己的目的，但只要他们以其特有的童稚之心信任和热爱自己的父母，做父母的还有什么更多的要求吗？

对于杀死一头牛来取悦于永恒(上帝)的崇拜行为(无疑也是观念)，我们感到厌恶。然而这种令人厌恶的事情似乎到处都有，如果有位妈妈拒绝孩子从自己嘴里拿出糖块送入她的口中(或许手指不大干净)，这是个什么样的妈妈呢？即使她不吃这块糖，她难道不希望孩子认为她已经吃了它，并觉得这样做非常之好吗？实际上，我们根本不介意孩子们是否用错了名字，是否有错误的想法，或是否用错了好心的行为，只要他是发自纯洁质朴的心就是好的。

我们对孩子(即便是很小的孩子)所介意的是，他们在用词时不能充分理解它，他们说某些事情并不能充分了解其意，特别重要的是他们相互说些不友好的话。

所有这些只能是个比喻。而且，把我们和神圣之间的关系同孩子与父母的关系相比较，几乎是难以伦比的。我们不能夸大这一点，但在我们认识到这一点之后(而且只有在认识到这一点之后)，我认为在我们和神圣的关系中，在对另一种生活的企求中，是不能过于强调自己，过于肯定自己、过于幼稚的，也不能过

于突出人，或正说现在人们常说的，不能在思想中过于拟人化。

我们务必要认识到，人的本性是个极不完善反映神圣的镜子，但是我们又不能打碎这块玻璃，而是要尽可能的使之明亮。虽然镜子是不完美的，但对我们来说它是完美的，而且对它的信任不能有片刻的动摇。

我们还要记住，只要我们谈论的只是可能性，那我们根据不可见和不可知的情况所设计的各种表象和各种可能性就完全可以说或完全可以相信这是确切的，尽管现在我们把这称作人类的弱点和目光狭隘。古代的婆罗门认为，人类之心可以把将来设想为完善的或不完善的，而将来就是他们各自追求的样子。对人们说来，未来取决于信仰。他们声称那些把全部心思放在俗物上的人，将来得到的也只能是俗物。那些使其心思达到较高概念和较高欲望的人，将来也就创造了自己的较高境界。

但即便我们根据不可见和不可知的情况设计了各种表象和各种可能性(如我们希望来世在世上再相见)，这种种想法也不会如愿以偿，那么，有什么地方有证据可以使我们相信未来的真实情况远不如软弱的人类之心所设想和所欲望的东西完善？凡是存在的都是好的这种信念正是信仰所指的东西，因为它出自不可避免的信念。我们在许多地方和许多宗教中都见到它的痕迹，但是我认为《旧约》和《新约》把这种信仰表达得最为纯朴和有力。

"从古以来人未曾听见，未曾耳闻，未曾眼见，在你之外有什么神为等候他的人行事"(《旧约·以赛亚》64:4)。

"上帝为爱他的人所准备的，是眼未曾看见、耳朵未曾听见、人心未曾想到的"(《新约·哥林多前书》2:9)。

我们可以做我们喜欢做的，但人所能领悟的最高之物却是人本身。人们只有前进才能超越，才可以说超越可能是不同的，

但它不可能不如现在完善。将来定胜过以往。人们曾相信悲观主义，但不曾相信恶化主义。如果不是进化论哲学教会我们懂得某些东西，教会我们坚定地信仰美好的未来，相信人类注定要达到更高的完美境界，很多人会大声叫喊反对进化哲学的。

神如果最终向我们显示了它自己，那么它的最好的显示，就是以人的形状出现。无论人类距离神多么遥远，但世上万物中，只有人最接近上帝，只有人更如神一般。而且，当人类从童年成长到老年时，神的观念必定是从摇篮走向墓穴，从一个行期到另一个行期，从优美到更优美。宗教若不能随着人类的成长而成长，随着人类的存在而存在，那它早就灭亡了。有限和一致不是生命和诚实的标志，而是虚伪和死亡的标志。每个宗教，如果它在智慧与愚蠢之间，老年与青年之间形成一种连接力，那它必定是适应力强的，必定是又高又深又广的。它能够承担一切，信仰一切，希望一切，忍受一切。它越是如此，它的生命力越大，它所包含的力量和热情也越强烈。

基督教之所征服世界的广大地区，就是因为基督教的学说（而非其它宗教创始人的学说）从一开始就表达了一些最高的真理。通过它的真理，犹太人的木匠、罗马的政治家、希腊的哲学家，毫不虚伪地结合在一起。基督教会之所以经常失去那些可能成为其最好卫士的人，乃是由于从很早的时候起它就曾多次把自己的信仰局限于狭隘的、僵化的外部标志和表现，把狭隘的教条塞入我们充满信任与爱的心中。所以在人们眼中，它几乎不再是它原来的宗旨所表示的世界范围的爱与博爱的宗教。

回顾

让我们再次回顾我们一起走过的路程，这是一条古老的道

路，我们的雅利安祖先（他们居住在七河流域，距今有数千年之久）一直在此道路上探寻无限，不可见者及神圣。

他们并非象人们想象的那样从神物崇拜开始。神物崇拜是后来的产物，在印度宗教思想的最早文献中没有它的痕迹。不仅如此，我们还可更进一步说，没有它存在的余地，就象在花岗岩时代之前或之中没有早侏罗世一样。

我们在古代雅利安人的圣书中也找不到任何通常称作原始启示的痕迹。一切都是自然的，可以理解的，而且只有在此意义上才真正是有启示的。至于说有一种与感觉和理性相分离的独立的宗教本能，我们根本看不到有承认它的必要性。即使想如此，我们的对手（又总是我们的朋友）也不允许这样做。借助宗教本能解释宗教，无异于用不知道的东西解释已知的东西。真正的宗教本能即动因，只能是无限观念。

所以，我们对古代雅利安人的要求不能超出对我们自己的要求，也不能超出我们的敌手所论辩的范围（感觉和理性）。或者换句话说，不要超出我们感官表现的理解力和我们语言表现的理解力。人们不可能想象他有什么就有什么，并且会获得什么。

然而我们也看到，我们的感官在向我们提供有限事物的知识时，总是和那并不有限，至少不完全有限的东西相联。其主要对象事实上是详细表现无限中产生的有限，不可见所产生的可见，超自然所产生的自然，以及不完全是现象的宇宙所产生的现象世界。

从感觉与无限的这种永久联系中，产生了宗教的原动力，并出现了猜疑，以为在人的感官所能感知的世界之外，在人的理性和语言所能理解的世界之外，还存在某物。

这就是一切宗教之最深刻的基础。在理解拜物教、偶象崇

拜、万物有灵论以及拟人论等之前必须解释的是：为什么人不满意于有限感官对象的知识，为什么人总是想到在人们能够触到、听到、看到的世界之外，还有某些或可能有些可以称作力量、精灵或诸神的东西。

尽管我们在发掘《吠陀》文献时遇到了坚硬的岩石，但我们要继续发掘，以便发现那些矗立在岩石上的古老石柱是否还有残迹，而某某拱顶拱门是否已被挪用来支撑后来出现的印度宗教殿堂。我们看到当人的心中出现了关于超越有限的观念之后，印度人如何在自然界中到处寻找它，力图把握它和为它命名。最初是在半触及之物中寻找，后来在不可触及物中寻找，最后在不可见中寻找。

当人们把握了半触及的物体时，人的感觉告诉自己，只是部分地把握了它。可是它确实存在。

当人们把握了不可触及的物体，最终把握了不可见的物体时，人的感觉告诉自己，人们几乎不能把握它，或完全不能把握它。但它确实存在。

一个充满了半触及、不可触及、不可见之物的新世界由此成长起来，显示出某些可以和人类活动相比较，可以用属于人类活动的名字来命名的活动。

这些名字当中，有些是指一个以上的不可见之物。它们实际上变成了一般的修饰语，诸如阿修罗（生命物）、提婆（光明之物），提婆阿修罗（生命之神[24]）、不朽等。若通过希腊语中、意大利语中和日耳曼语中意为“不朽”的诸神名，则能更深刻地认识到这一点。

我们还看到其它某些观念，它们是真正宗教的观念，而且是人所能形成的最抽象的观念。但也象所有抽象观念一样，是从感觉印象中抽象出来，推演和派生出来的。就连法则、美德、无

限、不朽之类的观念亦是如此。

无论有何相反的说法，认为人因死亡而暂时离开人世的思想和感情，在印度也曾构成了最早的和最重要的宗教因素。而且相信来世、想象来世、希望在来世再见面的信仰也构成宗教的因素。这种信仰以其不可抗拒的力量成为我们祖先的真理，至今仍起很大的作用。

最后我们看到，单一神教(对单一至上神或诸天的信仰)通过完全自然的和可理解的进程总是变成了多神教(对一位统辖其他不再是至上神的神的信仰)，或变成了唯一神教(对一位排除其他神之存在的神的信仰)。

由此更进一步，我们看到所有古老的诸天或神祇都被认作仅仅是名称而已。但是这一发现尽管在某些情境中导致为无神论或某种佛教，然而在另一些场合里，则导致为一个新起点，导致对某一客体的新信仰。它是一切事物之中的自我，它不仅超越和蕴含于感觉所把握的一切事物，而且超越和蕴含于我们自己的有限小我，它是一切自我中的自我。

现在，我们不得不停止我们的发掘了，满足于发现印度后期建立的用以礼拜和献祭的寺庙用作为基石的最低层岩石。

我认为应当再次提醒大家，不要以为我们在最古老的印度殿堂之下发现的基石，就是人类自古建立一切庙宇的基石。在结论时我必须一再强调这一点。

无疑，坚硬的基石(人类之心)必定是到处相同的，甚至某些石柱和古代拱顶也可能是到处相同的。无论什么地方都有宗教、信仰和崇拜。

但只能如此而已，至少目前不能再进一步了。

我希望以后人类宗教的秘密领域会变得越来越可以理解。我相信，我有幸发表的这几次讲演将会为此工作培养出比我们

设想的更为能干有力的工作者。"宗教学"目前只是一种愿望、一粒种子，但它在前进中必将圆满实现，并获得丰硕的成果。

一旦收获之际到来了，一旦世界上所有宗教的最深刻基础都变得一目了然并得到修复，人们就可能认识到，恰恰是这些基础可以再次得到利用，就象我们古老大教堂下的墓室和地下室一样，可以作为某些人（无论执著什么样的信条）渴望得到比他们命中注定必须在今世执行的日常献祭、服务和宣道中所得到的更好、更纯洁、更真实东西的避难所。那些已经放弃幼稚事物的人尽管把它们称作家谱、传奇、奇迹或神谕，但他们不能放弃内心童稚般的信仰。

每一个信徒尽管在印度教堂、佛寺、清真寺、犹太教堂以及基督教教堂里崇拜或布道后会失去许多，但却会把他视为最珍贵的（视为价值最高的珍宝）带进那安静的教堂地下室里去：

印度教徒带的是不信今世，坚信来世。

佛教徒带的是永恒法则观念，他对它的驯服，以他的忍耐，他的慈悲为怀。

伊斯兰教徒如果无物可带，至少可以带走他的自制力。

犹太教徒不论时光好坏，都坚守一神信仰，相信此神热爱正义，而且他的名字就是"自我"。

而基督教徒带走的是一切事物中最美好的，亦即人们对上帝的爱心。我们随意地用自己所喜欢的名称来称呼他为"无限"，"不可见"，"不朽"，"父"，"至上的自我"，"一切之上"，"贯穿一切"，"一切之中"等。我们对上帝的爱在我们对人之爱、对生命之爱，对死者之爱，在我们的生命与爱中体现出来。如果有人怀疑，只能亲身来尝试。

那地下室尽管狭小昏暗，现在却仍有极少数躲避噪音喧闹，光彩迷乱和观点冲突的人光顾。只有他们知道它将变得越来越

宽广和明亮，而且“过去的地下室”将变成“未来的教会”。

注释：

① «梨俱吠陀»I,164,46。

② 同上,X,114,5。

③ 同上,I,164,4。

④ 同上,X,82,7。

⑤ 同上,VI,9,6。

⑥ 同上,I,164,6。

⑦ 同上,X,129,2。

⑧ 注释者们曾正确地解释过这一点。生主所说的眼中所见之人，是指见的真正动因，甚至在贤哲闭目之际也能见到他。然而生主的学生误解了他的话(«瑜伽»S·II,6),他们认为这个自我是被看到的,而非认识的自我。这个眼中所见的人对生主的学生来说，就是眼中所见的小人,所以他们继续发问在水中所见和在镜中所见的影像是不是自我。

⑨ 注释者煞费苦心地解释了生主所讲的没有错误。他用原人一词表示最高意义上人的因素。而他的学生把原人当作普通人或躯体则不属于他本人的错误。

⑩ 注释者曾指出,尽管因陀罗和维洛坎纳都误解了生主所说的真义,但是维洛坎纳把躯体当作自我,因陀罗则认为自我是躯体的影子。

⑪ «奥义书·坎多格亚»VIII,6,3。

⑫ 商羯罗曾解释说,这作为一种意义只能是真正的自我,而非与自我不同的东西。

⑬ 在某些人看来,躯体是自我的结果。躯体、光、水、以及大地的各种要素,皆源于自我，而后自我又进入它们之中。

⑭ 这一直喻并不象大多数古老的直喻那么吸引人。用风和自我相比较,用以解释它在一段时间里失去其空间、自我寓于躯体后又脱离了空间,采取了象风一样的形态。这里关键在于最高境界，它既指夏天的太阳,又

指知识的光芒。

⑮ 有些欢乐似乎难以和认为自我应获得的完全和平的状态和谐一致。这一段或许是插进来的，或者目的在于说明自我享受的这些欢乐只是作为一种内在的旁观者，并不是把自己和欢乐或痛苦等同起来。正如后来所说的，他是用自己的神圣之眼看待它们的。在商羯罗对《奥义书·泰梯里亚》的注释里(P.45)，他指出这一段对婆罗门来说是结果而不是原因。

⑯ 精灵不但和躯体一致，而且与之结合，象一匹马，或象一个驭手在驱赶它。在其它一些段落里，感官是马，理性是驭手，大脑是缰绳。

⑰ 因为它不仅可以获知现在，而且可以获知过去和未来。

⑱ 《摩奴法典》说一个男人结婚的正确年龄是30岁，女人则是12岁。但是有的律法则提出男人可以在24岁结婚，女人可在8岁结婚。

⑲ 关于四行期的问题，在《吠檀多经》(III,4) 中曾充分讨论过。一般的规则是：一个人在完成学业之后才可以成为家长，在完成家长职责后才可成为森林隐士，在成为森林隐士之后才可云游。但又补充说也有相反的情况，从家长时代甚至从学生时代起就进入云游。

⑳ 《摩奴法典》(VI,35)：当他还清(对贤哲、对祖先、对诸神)的三笔债后，他的思想才能获得福乐。但是那些未偿清这些债务便擅自寻求福乐的人将会堕落。只有当他以法令规定的形式读完诸《吠陀》，合法地生育子女，尽其所能地履行献祭(偿还他的三笔债)之后，他在内心才可获得永恒的福乐。

㉑ 我们在毗湿奴的《法律书》(VI, 27)中看到，儿孙要偿还弃家离世(死)人的债务。此外(V, 152)一个已成为行乞者的人，如果想后退，就要变成国王的奴隶。

㉒ 我总是避免用婆罗门这个词代替阿特曼一词。因为，尽管其后来的发展较为清晰，但我对其真正的根基不甚了解。就象所有其它的抽象概念一样，婆罗门一词也必定从可触知事物起源的，但起源于为何物，在我看来至今还是个谜。

婆罗门一词赖以派生的词根，是奋斗及成长。这个词可以派生出三种意思，即推动，如果用作不及物的意为成长，如果用于及物的意为提高。

然而在这些意义中和最古老的评注家赋予婆罗门一词的意义，看来极

少有所联系。亚斯卡把婆罗门解释为食物或财富。萨亚那采纳了这些意义并补充了其它的意义，诸如诗歌、赞颂、献祭以及伟大。罗斯教授提出婆罗门一词有下述要义：(1)作为精神动力和充实表现出来，并力求接近诸神的虔诚沉思；在神圣性的服侍中显现出来的每一种虔诚。(2)神圣的规则。(3) 神圣的语言；指神这个词。(4)神圣的智慧、神学、神智学。(5)神圣的生活；纯洁高雅。(6)神智学的最高对象，非人格的神，绝对。(7)教士。与此相反，豪格教授认为婆罗门一词原意为一种用库萨草制成的小扫帚，在献祭过程中被传来传去。象他的前辈本非一样，他也把它和《波斯古经》联系起来，认为婆罗门一词的原意是发芽，而后是成长、繁荣。而且在借助诗歌和祈祷的献祭获得成功之际，这些因素也被称作婆罗门，献祭也称作婆罗门，最后这种成功被看作万物的最初原因。

在我看来，这些解释没有一个完全令人满意。我不打算按照个人的观点解释婆罗门一词的起源和发展，我只想指出其词根还有第三种意义，即发声或讲话。说话一词，就其最一般的意义来说，一直被看作产生之源和发展的基础，而后不仅发展其自身，而且也发展了它的对象，尤其诸神，他们都是用语言来命名并用语言来赞颂的。我相信，顺此方向我们可以解决该词根在拉丁语、哥特语、古斯堪的纳维亚语和梵语中的各种派生词。我不打算追寻婆罗门、语汇、赞歌、祈祷、献祭的进一步的支流细节，而只想再次提醒大家不要以为在它之中有某种逻各斯的含义。尽管婆罗门一词最终变得意为宇宙原因，并且经常和最高的自我等同起来，但其发展和亚历山大里亚的逻各斯不同。从历史上看，这两股思想源流无论如何是完全不相关的。

㉓ 《摩奴法典》(VI,45)：他不要追求死也不要追求生，他要象一位受雇的佣人等待报酬一样，等待其预定的时刻。

㉔ 《梨俱吠陀》X,82,5。

附录：专有名词译名对照表

Abipones	阿比波内人
Abraham	亚伯拉罕
Abyssinian	阿比西尼亚人
Aditi	阿底提
Âditya	阿底提(太阳)
Âdityas	阿底提之子
Agara	不会变老或不会死亡的
Agni	阿耆尼
Agnihotris	献祭
Ahu	主
Akârya	精灵的向导
Akesines	河流
Akra	阿克拉人
Akwapim	阿克瓦平
Amarta	不死的
Amartya	阿马蒂亚
Ammon	阿蒙
Anadhyâya	假日
Ancestors	祖先
Anchorite	隐士
Angels	天使
Anima	呼吸
Animism	万物有灵论
Animus	意向
Anustaranî	掩护
Âpastamba Sûtra	《阿帕斯塔姆巴经》
Âranyakas	《森林书》
Argîkîyâ	阿吉基伽河流
Arius	阿利乌斯
Arnold	阿诺德
Âryas	高贵的出身
As	呼吸
Asha	阿莎
Ashanti	阿善提人
Asiknî	阿施克尼
Asoka	阿育王
Âsramas	四行期
Astronomy	天文学
As-u	呼吸
Asura	阿修罗

Asvinau	双马童
Athanasius	阿塔纳修斯
Atharva-Veda	《阿闼婆吠陀》
Atheism	无神论
Âtam	自我
Atua or Akua	阿图亚或阿库亚
Augustus	奥古斯都
Avam	是
Avesta	《波斯古经》
Bamba	巴姆巴
Banâras	巴那罗斯
Bshat	河流
Benin negroes	贝宁尼格罗人
Berber	柏柏尔人
Berkeley	贝克莱
Bhavabhûti	布哈伐布提
Bhikshukas	布西克沙卡斯
Bhû	成长
Bombay	孟买
Brahmakârin	《吠陀》的学生
Brahman	婆罗门
Brahmanas	《梵书》
Brahmayagna	布罗摩雅格那
Breacl	面包
Breath	呼吸
Brihaspati	布利哈斯帕提
Buddha	佛陀
Buddhists	佛教徒
Buffon	布丰
Cabul river	卡布尔河
Caesar	凯撒
Calvin	加尔文
Calx	足跟
Carmichael	卡迈克尔
Castes	种姓
Caucasian	高加索语
Celsus	塞尔萨斯
Cerebration	思索
Ceremonies	仪式
Chando	太阳
Charites	美惠三女神
Charme	魅力
Cicero	西塞罗
Cienga	辛加
Clemens Alex,	克来门斯·亚历山大
Clerical celibacy	基督教隐士

Cloisters	修道院
Clouds	云
Codrington	科德林顿
Condillac	康迪拉克
Copula	连系动词
Credo	信条
Cruickshank	克鲁克香克
Cultus	礼拜
Curtius, E.	柯修斯

Dahomey	达荷美
Dakshinâ	酬金或施舍
Dasagranthas	达萨格罗塔
Ds Brosses	德·布罗塞斯
Deists	自然神论者
Deities	诸神
Delians	德利安人
Demeter	得墨特尔
Demokritos	德谟克利特
Deva	提婆
Devatâ	神祇
Diligo	聚集
Dionysos	狄俄尼索斯
Dioskuroi	狄奥斯库里
Diti	捆绑
Divine	神祇
Dous	玩偶
Dolmen	史前墓遗迹
Dual deifies	二元神
Dualism	二元论
Du uahs	杜亚拉人
Duty	职责
Dyaus	特尤斯

Earth	大地
East	东方
Edda	《埃达》
Ego	自我
Elephants	象
Epikourous	伊壁鸠鲁
Epithets	称号
Erinnys	厄里倪厄斯
Eros	尼洛斯

Faculty	真实性
Fate	命运
Fattura	咒语
Fée	仙女
Feitigo	菲提口
Fetishes	神物
Fetishism	拜物教

Figurism	雕像崇拜
Fiji	斐济
Fist	拳头
Flesh	肉
Forest	森林隐居
Fulahs	富拉赫人
Fustis	用棍棒敲打
Ganaka	加纳卡
Gangâ	恒河
Gâthâs	伽泰
Gâyatrî-Mantra	伽雅特利一曼陀罗
Gender	(语法上的)性
Genesis	《创世记》
Geometry	几何学
Ghana	伽纳
Gomal	河流
Gomatî	戈玛提河
Gravity	重力
Grigri	格利格利
Grihastha	家长
Grithasthas	格利塔斯塔斯
Grihya	《格利亚经》
Grugru	格鲁格鲁
Guilt	罪过
Gujarât	古吉拉特
Helios	赫利俄斯
Henotheism	单一神教
Hephaestos	赫斐斯塔司
Herakleitos	赫拉克利特
Herakles	赫拉克勒斯
Herder	牧人
Hermeias	海尔梅斯
Hermits	隐士
Herodotus	赫罗多塔斯
Hesiod	赫西俄德
Hidatsa	希达祭
Hiranyagarbha	金的萌芽
Homer	荷马
Homonymies	同音异义词
Hottentots	霍屯督人
Hydaspes	河流
Hyettos	海托斯
Ibos	伊布人
Idolatry	偶像崇拜
Idols	偶像
Ife	伊弗
Ignis	火

Indra	因陀罗
Ind-u	降雨
Inscriptions	碑文
Inspiration	神启
Instinct	本能
Invocation	祈祷
Irrîtus	空虚
Ishira	伊施罗
Ishtis	(两周一次)献祭
Itihâsas	传奇
Jade	玉石
Jankkupong	简克库邦
Jongmaa	琼玛亚
Ju-ju	居一居
Jumna	河流
Jupiter	丘必特
Ka	护卫灵
Kaffers	卡菲尔人
Kalidâsa	卡利达萨
Kârvâka	卡婆卡
Karwar	卡尔瓦尔
Katurmâsyas	(每四个月一次)献祭
Katusa	库特萨
Khandas	格律
Kla	克拉
Kosmos	法则
Krumu	克鲁姆河
Kubhâ	库布巴河
Kurum	克鲁姆河流
Lokâgata	卢卡亚塔
Madhu	蜜
Mâdhyandinas	摩德雅迪那
Mahinda	摩哂陀
Makuas	马库阿人
Malay	马来亚
Malevolent	恶毒的
Mana	玛那
Manifest	明显的
Manu	摩奴法典»
Maori	毛利人
Mars	马耳斯
Marudvridhâ	玛鲁德利达河流
Marutas	暴风雨神
Mâs	月亮

Mater	妈妈
Medin	朋友
Megasthenes	梅伽斯特内斯
Mehatnu	美哈特努河流
Melanezian	美拉尼西亚
Mithilâ	米蒂拉
Mitra	密陀罗
Moira	命运
Monotheism	唯一神教
Moors	摩尔人
Motrs	摩塔人
Motogon	莫托冈
Mummifying	木乃伊化
Nakiketas	纳基凯塔斯
Nakshatras	星宿
Naraka	那洛伽
Neander	尼恩德
Neapolitans	那不勒斯人
Necligere	忽视
Negro	尼格罗人
Neptune	内普图渥
Nero	尼禄
Neuter	中性词
Nihil	虚无
Nunneries	女修道院
Nyongmo	琼摩
Odjis	奥吉人
Odyssens	奥德修斯
Olorun	奥罗伦
Om	奥姆
Orchomenenos	奥库梅诺斯
Ordior	编织
Osiris	俄西利斯
Pada	帕达
Palladium	雅典娜的神像
Pânini	帕尼尼
Pantheon	万神殿
Papua	巴布亚人
Parâsara	帕罗萨罗
Parganya	雨神
Parishads	帕利沙德
Parûshnî	帕鲁施尼河流
Pater	爸爸
Pausanias	保塞尼亚斯
Pharae	弗拉伊
Plato	柏拉图
Plongh	犁
Polygamy	一夫多妻

Polynesia	波利尼西亚
Polytheism	多神教
Portuguese	葡萄牙
Poseidon	坡塞东
Pragâpati	生主
Prakriyâ	理论知识
Prâna	普拉纳
Prasnas	问题
Pratrinna	切碎
Prayogas	手册
Prithivî	大地
Prodikos	普罗迪科斯
Pugna	战斗、拳击
Purâna	《往世书》
Pûshan	普善

Radja	讲话
Râganyas	武士贵族
Rasâ	罗萨河
Râta	拉塔
Rathjan	数数
Rathjo	数目
Ratio	解释
Ratu	拉图
Ravi	河流
Radjon	讲话
Renan	里南
Retirement	隐退
Retrogression	退化
Revelation	启示
Rig-Veda	《梨俱吠陀》
Rishi	占卜者
Rita	利塔
Rite	利特
Rosaries	念珠
Rousseau	卢梭
Rudra	路陀罗
Rupi	鲁比

Sabaoth	萨包斯
Sabeism	星辰崇拜
Saints	圣徒
Sâkhâs	修订本
Salvado	萨尔瓦多
Samâvritta	归来者
Samhitâs	《圣诗集》
Samskâras	家庭祭
Sandrocottus	商德罗克图斯
Sânkhya-Kârikâ	黄昏时分的祈祷词
Sannyâsin	遁世期
Sanskrit	梵语

Saramâ	沙拉玛
Sârameya	沙拉米亚
Sarasvati	沙罗施伐底
Sarit	奔跑者
Satya	真正
Savages	未开化人
Savitri	婆维德利
Sâyana Âkârya	萨伽纳·阿卡亚
Scandere	踏步
Scent	味
Self	自我
Seneca	塞涅卡
Serpent	蛇
Servetus	塞维图斯
Sicyon	塞斯扬
Sikshâ	语音
Sindhu	印度河
Siva	湿婆
Slavery	奴隶
Smriti	传统
Snâtaka	受洗礼者
Solomon	所罗门
Soma	苏摩
Somah	雨神
Srâddha	信仰
Sramana	苦行
Srotriyas	斯罗特利亚斯
Sruti	斯鲁提
Sûdras	首陀罗
Sulabhâ	苏拉巴
Surzuti	河流
Sûrya	苏利耶(太阳)
Susartu	苏萨图河流
Sushomâ	苏索玛河流
Sutlej	河流
Sûtra	《经文》
Sutudri	苏图德利
Svetî	河流
Tacitus	泰西塔斯
Tahiti	塔希提岛
Tailangana	泰兰伽纳
Ten-Commandments	十诫
Thales	泰利士
Theogogy	《神谱》
Theology	神学
Thespians	悲剧演员
Thiedos	异教徒
Tiele	蒂勒
Tillotson	蒂洛森
Tio	提俄
Tonsure	出家

Trishtâmâ	特里斯塔马
Trishtubh	三步
Troy	特洛伊
Tshuku	特舒库
Tyndall	廷德尔

Ubhayam	两者之间
Upâdhyâyas	教师
Upanishads	《奥义书》
Upasthiti	一般知识

Vaidikas	瓦迪卡
Vaisyas	吠舍
Vala	瓦拉
Vânaprastha	林中隐士
Vanini	瓦尼尼
Varuna	伐楼那
Vas	居住
Vasu	光明
Vâta	伐他
Vâyu	伐由
Veda	《吠陀》
Versus	旋转
Vi	鸟
Virokana	维洛坎纳
Vishnu	毗湿奴
Visvakarman	毗首羯摩
Visve Devas	众神
Vitastâ	威塔斯塔
Vocative	呼唤语
Vritta	格律

Watts	瓦茨
Wax	蜂蜡
Whitmee	怀特密
Widah	维达赫
Wong	旺
Wordsworth	华兹华斯
Worship	崇拜

Xenophon	色诺芬

Yâgnavalkya	亚格纳瓦尔基阿
Yâgnikas	雅格尼卡斯
Yagush	雅古施
Yama	夜摩天
Yamunâ	雅姆那河流
Yâska	雅斯卡

Yebus	耶布人
Yorubas	约鲁巴人
Yudh	战士
Zeller	泽勒
Zend	《波斯古经》
Zeus	宙斯
Zoolatry	动物崇拜
Zoroaster	波罗亚斯德
Zoroastrianism	袄教